محاكمة اليهودي المارق

ومقالات أخرى

عبد الرشيد الصادق محمودي



89 M

### المجلس الأعلى للثقافة

# محاكمة اليهودى المارق ومقالات أخرى

عبد الرشيد الصادق محمودى



# بطاقة الفهرسة اعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية إدارة الشئون الفنية

محمودى ، عبد الرشيد الصادق

محاكمة اليهودى المارق ومقالات أخرى عبد الرشيد الصادق محمودى؛ القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط ١، ٢٠٠٩

۱۳۲ ص ، ۲۲ سم

١ - المقالات العربية - مصر

٢ - اليهود

118,9

رقم الإيداع ١٣٠٠٠ / ٢٠٠٩

الترقيم الدولى: 2 - 431 - 2 - 978 - 977 - 479 - 431

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

الأفكار التي تتضمنها إصدارات المجلس الأعلى للثقافة هي اجتهادات أصحابها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأى المجلس.

حقوق النشر محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٢٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo

Tel.: 27352396 Fax: 27358084.

## المحتويات

	الصفحة
سدير	5
تصورات الهندسية في الفن الإسلامي	9
لى شاطئ الفكر	13
الفلسفة؟	21
فلسفة و الواقع	27
ثقافة العربية في مواجهة الغرب	35
احة التشابك والنزاع	49
ي ذكرى ابن خلدون	57
علاقة بين ابن خلدون و أرسطو	69
ل نشأت الفلسفة في مصر الفرعونية ؟	81
حاكمة اليهودي المارق	101

#### تصدير

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي كتبت في موضوعات وأوقات مختلفة خلال فترة طويلة بدأت في السبعينيات من القرن الماضي، وليس هذاك ما يؤلف بينها من حيث المضمون سوى أن الموضوعات التي تتناولها فلسفية أو تقترب من الفلسفة.

ونظرا إلى أن جميع المقالات (باستثناء واحدة) نشرت من قبل، فإنى أقدمها هنا على حالها - مرتبة حسب تاريخ نشرها- مع العلم بأن عددًا منها أصبح في حاجة إلى التعديل أو الاستكمال. يصدق هذا بصفة بخاصة على مقالة "على شاطئ الفكر" التي كتبت تعليقا على كتاب الدكتور حسن حنفي عن التراث والتجديد (١٩٨٠)، وينبغي إعادة النظر فيها على ضوء ما نشره منذ ذلك التاريخ من أعمال كثيرة تطبيقا لمنهجه. ولكني لا أستطيع الآن أداء هذه المهمة، وأرجو أن أفعل ذلك في المستقبل.

وهناك مقالتان هما "لم الفلسفة؟" و "الفلسفة والواقع" كتبتهما تعليقا على كتاب الدكتور عبد الغفار مكاوى "لم الفلسفة" (١٩٨١)، ولم تقتصرا على المراجعة بالمعنى الدقيق للكلمة. فقد حفزنتى قراءة الكتاب إلى أن أحاول (وخاصة فى المقالة الثانية التى لم يسبق نشرها) طرح رأى مخالف لرأيه فى طبيعة الفلسفة وعلاقتها بالواقع. وكانت هذه المحاولة تقتضى النظر فى مشكلة أو معضلة يمكن أن تصاغ كما يلى: كيف يمكن الفلسفة – وهى نشاط يفترض فيه أن يكون نظريا وليس تجريبيا مشل العلوم الطبيعية والاجتماعية – أن يتناول الطبيعة والتاريخ والإنسان؟ والإجابة التى قدمتها فى هذا الصدد ليست – بالقياس إلى ضخامة الموضوع – إلا محاولة متواضعة ومؤقتة، وهى بدورها فى حاجة إلى استكمال واستيفاء.

وأود أن أتوقف عند مقالتين (هما "الثقافة العربية في مواجهة الغرب" و"ساحة النشابك والنزاع") تتناولان موضوع العلاقات بين الثقافة العربية الإسلامية والثقافة الغربية. فالموضوع جدير بالمتابعة نظرا إلى أهميته الراهنة، بالإضافة إلى غزارة الكتابات التي عالجته في تخصصات متعددة، بما في ذلك الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا). غير أنني ما زالت أعتقد أن الرأى الذى توصلت إليه - وهو أن العلاقة القائمة بين ثقافتنا العربية الإسلامية وبين الثقافة الغربية هي علاقة تشابك واشتباك - ما زال قادرًا على المنافسة على أقل تقدير. وما زلت أعتقد أنه أقرب إلى الحقيقة من رأى طه حسين في وجود وفاق أساسي بين الثقافتين بحيث تندرجان في إطار ثقافة واحدة هي ثقافة البحر المتوسط، ومن رأى محمود محمد شاكر في انغلاق كل من الثقافتين إحداهما دون الأخرى إلا ما كان بينهما من تصادم عبر القرون. وعندما أتحدث عن التشابك والاشتباك فإننى أريد أن أقول إن هناك علاقات وثيقة لا انفصام لها بين الثقافتين أو بين العالمين مع وجود اشتباك بمعنى النزاع. وقد شبهت هذه العلاقـــة أو هـــذه العلاقات المعقدة بفكرة الدائرتين المتقاطعتين، بدلا من نموذج الدائرة الـــواحدة (كما هو الحال عند طه حسين) أو الدائرتين المنفصلتين تمامًا والمتضاربتين أبدا (كما هو الحال عند شاكر).

ولكن معظم الناس يميلون إلى السهولة والتبسيط، ويجدون صحوبة في استيعاب فكرة الدائرتين المتقاطعتين على ما فيها من تعقيد. ففكرة التقاطع كما ترد في هذا السياق ليست هندسية بحتة، بل إنها تنطوى على بعد ديناميكي أو ديالكنيكي أيضًا. والتقاطع هنا يخلو من الثبات والاستقرار. وهو إن كان يعني وجود جسور أو عناصر مشتركة بين الثقافتين، فإنه يعني أيضًا حركة من المد والجزر والسد والجذب على صعيد الفكر، ناهيك عن النزاع على الصعيد الجغرافي السياسي فيما يتعلق بالمصالح ومناطق النفوذ. والعلاقة بيننا وبين الغرب ليست "صافي يا لبن" كما يظن البعض، وليست شرًا صرفًا وحربًا شاملة كما يرى البعض الآخر.

وقد يبدو أحيانًا أن الأراء التي أبديها في هذا الموضوع هي من قبيل الحقائق الواضحة بالنسبة لمن اطلع على تاريخ العلاقات بين شمال البحر المتوسط وجنوبه. ولكن ما أسهل أن تغيب هذه الحقائق حتى عن العارفين. ألم تغب عن طه حسين ومحمود محمد شاكر رغم علمهما بالتاريخ؟ ويبدو إذن أن كـــلا الطــرفين يحاول أن يكتب التاريخ وفقا لأمانيه وأحلامه (في حالة طه حسسين) أو لكو ابيسه (في حالة شاكر) أو انتهازيته وولعه بالتحريض (في حالة صمويل هنتنجتون). بل لقد قرأت مؤخرًا مقالة عن حوار جرى بين الأستاذ الجزائري مـصطفى شـريف والفيلسوف الفرنسي اليهودي جاك دريدا؛ وجاء في النقاش أن من النضروري النظر إلى الإسلام والغرب "باعتبارهما شاطئين في [كذا!] البحر المتوسط بمعني أنهما ينتميان إلى الدائرة الجغرافية والدينية والثقافية عينها"(١). وأيا من كان صاحب هذا الرأى - فالمقالة لا توضح هل هو الأستاذ الجزائرى أم الفيلسوف الفرنسي - فإن من الواضح أن الاعتراض على النظرية الصراعية بين شاطئي البحر المتوسط ينتهي دون تردد إلى الارتماء في أحضان فكرة الدائرة الواحدة -التى هى فكرة طه حسين وبول فاليرى أساسًا، وإن لم يستخدما تـشبيه الـدائرة. وليس من الغريب إذن أن تغيب الحقائق الواضحة لأن التفكير السائد يدور حول محورين متعارضين: إما هذا وإما ذاك.

وقد أصبح النقاش حول هذا الموضوع "موضة" شديدة الرواج في هذه الأيام – فما أكثر المقالات التي تدبج والندوات والمؤتمرات التي تعقد وما أسهل لوك الكلام و"التنظير" عن الحوار أو الصراع. وهناك من يروج في الغرب لنظرية الصراع لأسباب معروفة، ومن يروج لنظرية التوافق والحوار – لأسباب معروفة أيضاً. وهو ما ينبهنا إلى أن للمصالح دوراً مهمًا تؤديه في هذا النقاش، وإلى أن المصالح على نحو مكشوف أو مستتر يعني بالضرورة أن الأمور ليست وجود المصالح على نحو مكشوف أو مستتر يعني بالضرورة أن الأمور ليست صافية كاللبن، وأن هناك نزاعات يراد تسويتها أو الوصول إلى حل وسط فيها أو التمويه على أحد طرفي الحوار (النزاع) وسلبه حقوقه.

<sup>(</sup>١) انظر أحمد مغربي، "الجزائري مصطفى شريف محاور"ا مفكر ما بعد الحداثة"، الحياة، ١١/١٦/١٠٨.

يضاف إلى ذلك أن الحوار ينبغى - لكى يكون مثمرا وألا يكون وسيلة للخداع والتمويه - أن يرتكز على نوع من توازن القوى، وإلا كان مضيعة للوقت أو مقدمة لتوقيع عقد من عقود الإذعان، فإذا أردت أن تذهب إلى المائدة، لا تسنس أن يكون لديك سلاح من نوع أو آخر تستخدمه إذا اقتصى الأمر أو تلوح بالستخدامه على أقل تقدير، فقد يكون التلويح بالقوة أبلغ وأجدى من اللجوء إليها. وينبغى - بعبارة أخرى - أن تكون لديك "أوراق للعب".

وأقول "من نوع أو آخر" لأن للقوة أشكالاً متعددة، فهى قد تكون اقتصادية أو سياسية، بل وربما كانت ثقافية أو معنوية. ومن الأسلحة "المعنوية" ما يمكن تسميته "إرادة القوة" أو الرغبة في النهضة. فالعرب على سبيل المثال لا يفتقرون السي القوة، ولكنهم لأسباب لا نريد الدخول فيها لا يريدون استخدام قوتهم من أجل النهوض. ولما كان الإسرائيليون يمتلكون من أسباب القوة الكثير ولا تعوزهم الرغبة في استخدامها لأوهى الأسباب، فإنهم يدعون إلى السلم ويلحون على ضرورة التفاوض والتحاور شريطة أن تستمر المحادثات إلى الأبد وأن يستمر الاستيطان والتهام الأراضي والهدم والتجويع، أو أن تنتهي إلى توقيم الطرف الآخر على عقد الإذعان.

ولا بد في النهاية أن أعتذر عن جوانب القصور في هذه المقالات، ولكني سأسعد إذا رأى بعض القراء أنني فتحت فيها بابًا للبحث أو قطعت جيزءًا من الشوط اللازم.

ع . ص . م . القاهرة، توفمبر ٢٠٠٨

# التصورات الهندسية في الفن الإسلامي(\*)

كثيرة هى الكتب التى تدرس الفن الإسلامى دراسة تاريخية استعراضية من هنا كان كتاب التصورات الهندسية فى الفن الإسلامى كتابًا غير مالوف؛ فهو يحاول بالأحرى أن يحلل أساليب ذلك الفن ليكتشف عناصر وحدته ومقوماته الجمالية وإمكاناته الإبداعية.

والكتاب يتخذ نقطة بدايته من ملاحظة عادية، وهى أن الفن الإسلامى يتسم بالوحدة في شتى أشكاله ومواده وأساليبه وفي امتداده الجغرافي من الصين شرقًا إلى الأندلس غربًا، وأن هذه الوحدة مستمدة من تطبيق الهندسة على المستكلات الفنية.

وعلى أساس هذه الملاحظة يثير الكتاب سؤالين رئيسيين. أولاً: ما هى على وجه التحديد مقومات الوحدة في الفن الإسلامي؟ بأى معنى من المعانى يرتكز هذا الفن على الهندسة؟ وثانيًا: كيف يمكن لفن بمثل تلك الوحدة وبمثل ذلك الأساس المجرد أن يتيح لممارسيه فرص الإبداع والأصالة؟

وعلى الرغم من أن المشكلتين مترابطتان، فإن المشكلة الثانية تفرض نفسها بدرجة أكبر من الإلحاح، ذلك أن قيمنا الفنية في عالم اليوم تستبعد احتمال الأصالة في الفن الإسلامي مقدمًا ودون بحث. فالفن كما نعرفه اليوم يميل إلى تمثيل الأشياء أو تصويرها على نحو أو آخر. وهو إذا اتجه إلى التجريد ظل يتضمن بعض الإشارات المباشرة وغير المباشرة إلى الواقع كما نعرفه أو على الأقل إلى هموم الفنان وشواغله. أضف إلى ذلك أننا نكاد نسلم تسليمًا بأن الأصالة مرتبطة على

<sup>(\*)</sup> نشرت فى الدوحة، مايو ۱۹۷۷، ص ۱۳۶- ۱۳۳. وهى تعليق على كتاب عصام السعيد وأفسى العجم الله المعلم السعيد وأفسى العجم ال

نحو وثيق بالتفرد، إن لم تكن مرتبطة بالثورة على التقاليد والتمرد. فكيف يمكن للفن الإسلامي أن يتيح لممارسيه فرص الأصالة وقد أخضعهم للغة موحدة قائمة على التجريد الهندسي؟ كيف يمكن لقوانين الهندسة الصارمة أن تتفق وضرورة التعبير عن الذات الإنسانية؟ كيف يمكن للفنان أن يكون مبدعًا إذا كان قد ارتضى لنفسه منزلة الحرفى: يقنع بأن يبقى مجهو لا حتى ولو ترك توقيعه على ما أنتج؟

إن أصالة الكتاب الذى نحن بصدده ترجع إلى أنه قد تصدى لمسكلتين أساسيتين في دراسة الفن الإسلامي. وهو أصيل أيضًا لأنه يضع للمشكلتين حلاً واحدًا. نحن إذن بإزاء نظرية بسيطة بديعة في بساطتها لأن اقتصادها دليل على ما تنطوى عليه من طاقة تفسيرية ضخمة.

وترى النظرية أن الهندسة التي يرتكز عليها الفن الإسلامي هندسة كيفية وليست كمية، وأنها ترتكز على الدائرة. هي هندسة قد وجدت قبل اكتشاف القياس عن طريق وحدات رقمية دقيقة واستخدام هذه الوحدات في تنظيم الفراغ وتشكيله على نحو متناسب. ولقد استخدم الإنسان في تلك الهندسة وسائل بسيطة مثل طريقة الحبل المشدود. ونحن نجد مثالاً على هذه الطريقة في مصر القديمة عندما استغل الوتد والحبل ليقوما بدور الفرجار في تخطيط مواقع البناء بداية من الدائرة. على أننا نستطيع أن نلاحظ حتى اليوم كيف يلعب الفرجار والمسطرة دورًا رئيسيًا في بعض الحرف الإسلامية التقليدية مثل تطعيم الخشب وتشكيل المعادن والتصميمات الغزفية.

لقد وجد الفن الإسلامى فى تلك الهندسة العربقة إمكانات تشكيلية ضحمة. فمن الدائرة بمكن توليد أى شكل مضلع منتظم إذا قسم المحيط إلى هذه القطاعات المتساوية، وإذا وصلت النقاط بالخطوط المستقيمة. ومن هذه المضلعات الأساسية يمكن تكوين مركبات نجمية. وبفضل تكرار وتنويع المضلعات ونجومها يستطيع الفنان أن يشكل أنماطًا هندسية يسودها التناسب والانسجام.

على أن برهان هذه النظرية في تفسير الأنماط الهندسية في الفن الإسلامي ليس مستمدًا من أية شواهد تاريخية. صحيح أن المؤلفين بوجهان بعض الإشارات إلى التاريخ القديم وإلى التقاليد الحرفية كما توجد الآن في العالم الإسلامي. لكن هذه الإشارات لا تلعب في واقع الأمر سوى دور ثانوي. إنما يقع عبء البرهان على التحليلات الهندسية التي يقدمها المؤلفان لإبراز أنواع الأشكال المضلعة الكافية في الدائرة ولتوضيح إمكاناتها التشكيلية؛ كما يقع على ما يسوقه المؤلفان من أمثلة منوعة من الفن الإسلامي باعتبارها تحقيقا لتلك الإمكانات. فإذا استطاع القارئ أن يتابع المؤلفين عبر هذه التحليلات، استطاع أن يرى كيف ترتد الأعمال الفنية العديدة المعقدة إلى عدد قليل من المضلعات القائمة على الدائرة، مثل المربع والمخمس والمسدس؛ واستطاع بالتالى أن يدرك مقومات الوحدة في الفن الإسلامي على نحو واضح دقيق. وإذا كان قد أدرك هذه الوحدة، فلقد أدرك أيضنًا كيف يتبح المنهج الهندسي في الفن مجالا للإبداع. فالعمل الفني في هذه الحالة بخسط مسن حيث التنفيذ والطابع الجمالي للنظام، ولكن الفنان يتمتع أيصنًا بحرية الاختيار: اختيار الوحدة الأساسية للتشكيل، واختيار التنويعات. أو أن الأمر قد يبسط على النحو التالي: إن الفنان الذي يمارس هذا النوع من الهندسة الكيفية لا يفرض علسي الفراغ أساليب كمية مجردة، إنما يقوم باستكشافه واستخراج إمكاناته غير المتناهية. والفنان إذ يبدأ من الدائرة وينصرف إلى استغلال ما تتيحه مـن مـضلعات يقـوم برحلة خيالية في الفراغ. صحيح أنه يخضع للقوانين الهندسية وللنظام الناتج عنها، ولكنه لا يفتاً يدهش ويدهشنا باكتشاف الإمكانات المتجددة للتتويع والتناسب.

وبناء على هذا يمكن القول إن الفن الإسلامي في مراحل تخلفه أو انحطاطه قد توقف عن البحث في إمكانات الفراغ واقتصر على نسخ الأنماط القديمة. في تلك المراحل فقد الفنان القدرة على الاستكشاف وحرية الاختيار وإيجابية التشكيل. ولقد يمكن القول أيضنا إن الفنان في عصور الازدهار قد خبر قوانين الهندسة وعاني ما تفرضه من قيود، واستطاع من خلال تلك الخبرة والمعاناة أن يبدع. أما الفنان في عصور التخلف – وهو الفنان الناسخ – فقد تنازل عن حريته عندما فقد السوعي بالقوانين الأساسية وبحدود مادته وصار عبدًا لما أنجز أسلافه. وهو لم يرحل ولسم يتأمل، وإنما قنع بتقليد نتائج الأسفار الماضية.

لقد قلت فيما تقدم إن النظرية التي يقدمها كتاب التصورات الهندسية في الفن الإسلامي تنطوى على طاقة تفسيرية ضخمة، لكن ينبغي أن أضيف هنا أن هذه الطاقة - فيما يبدو لي - لم تستغل على خير وجه. يتضح هذا من نساحيتين. أولاً: الكتاب كما أسلفت غنى بتحليلاته الهندسية وبأمثلته التوضيحية. لكن النص - فسي مقابل ذلك - يتسم بالشح والغموض. ويكفي أن أشير في هذا المصدد إلى فقرة بعنوان "الإبداع الفني والمنهج الفني في التصميم". من الواضح أن هذه الفقرة ذات أهمية استراتيجية ضخمة في تخطيط الكتاب. فهي تأتي عقب الجزء الأساسي مسن التحليل الهندسي لتستخلص النتائج ولتصوغها في صورة نهائية، وخاصة فيما يتعلق بإمكانات الإبداع التي يتيحها المنهج الهندسي. لكن هذه الفقرة الرئيسية تفشل في أداء مهمتها على نحو لافت النظر. فهي فضلاً عن إيجازها الشديد تحوم حول معانيها المقصودة ولا تواجهها، أضف إلى ذلك أنها ركيكة الأسلوب ملتوية العبارة.

على أن النظرية تبدد طاقتها التفسيرية من ناحية أخرى عندما تسرف في الطموح وتحاول توسيع نطاقها بحيث يشمل - إلى جانب التصميم والمعمار -الخط والعروض والموسيقي والفنون التطبيقية. والواقع أن وجاهة النظرية تتضاءل بتزايد تعميمها. فهي تحقق أقصى درجة من الإقناع عندما تقتصر على التصميم والعمارة، ثم تبدأ الشكوك عندما بأتى دور الكلام عن الخط، فإذا ما جئنا إلسى العروض والموسيقي بدا لنا أن النظرية قد فقدت حيويتها تمامًا. صحيح أن المؤلفين قد وجدا في العروض والموسيقي الإسلامية ما يشبه فكرة الدائرة الأساسية، لكن الأمر في هذه الحالة لا يعدو التشبيه، والتشبيه في حد ذاته لا يكفي مبدأ للتفسير. ويخيل إلى أن النظرية تستطيع أن تحقق إمكاناتها التفسيرية إذا هي انصرفت عن التوسع إلى التعمق والتنقيح. وهي تفعل ذلك إذا عادت فنظرت إلى التاريخ ودرست تطور المنهج الهندسي في التشكيل، وكيف تحول من المغامرة إلى التقليد، ومن يدرى: فقد تبين هذه الدراسة أن الوحدة الهندسية التي تميز الفن الإسلامي قد سمحت بتعدد المدارس أو الحركات أو المراحل، فلقد تكون هناك أساليب شتى في استغلال الدائرة وما تتبحه من مضلعات. وقد تبين الدراسة على نحو صريح محدد كيف كان الفن المجرد وسيلة للتعبير عن الذات الإسلامية في تاريخها الواقعي، فلقد نكتشف في نطاق هذه الظاهرة الفنية المجردة ذاتها أصداء لما جرى في ذلك التاريخ.

# على شاطئ الفكر(\*)

تسود حياتنا الثقافية في الوقت الحاضر بعض الظواهر التي لا يمكن أن توصف إلا بأنها أعراض للإفلاس والعقم. من هذه الظواهر ما نشهده من انسشغال كثير من المثقفين بأسئلة من قبيل ما يلى: كيف يمكن لأدبنا أن بصبح أدبًا عالميًا؟ ما هي الصورة المثلى التي ينبغي أن تكون عليها ثقافتنا؟ كيف نختار بين الأصالة والمعاصرة؟ هل ينبغي أن نتمسك بتراثنا القديم أم أن نلحق بركب الحضارة الأوروبية؟ وكل تلك الأسئلة هي في الواقع طرق مختلفة من الانشغال بموضوع الذاتية الثقافية: من نحن أو كيف ينبغي أن نكون بإزاء الآخرين (وخاصة أوروبا)؟ وهو سؤال مشروع لولا أنه يناقش في كثير من الأحيان بطريقة مجردة ومن منطلقات حزبية محضة إذ ينصب الجهد عندئذ على تأييد حل من بين بضعة حلول ممكنة من الوجهة المنطقية وهي: العودة إلى التراث؛ الاتجاه نحو التراث الإنساني (الأوروبي) المعاصر؛ التوفيق بين التراثين؛ نقد التراثين معًا أو ما أسماه أحد الكتاب بالنقد المزدوج (انظر عبد الكبير الخطابي، النقد المزدوج). ومن ثم يكتسب النقاش طابع المناظرة أو المساجلة، ويطول في بعض الأحيان ويفصل فيه القول، فتصدر البيانات وتوضع البرامج والخطط الثقافية. وننسى في ضجيج المعركة أن ما يقال ويكتب في هذه المناظرات ليس من الإنتاج الثقافي في شيء (حتى لو استغرق مجلدات)، اللهم على سبيل التقديم والتمهيد.

<sup>(\*)</sup> نشرت أولاً على حلقتين في الأهرام الدولي تحت عنوان "قضية الأصالة بين الجدل والإنتاج"، ٢٠ ديسمبر ١٩٨٤ و ٢٧ ديمسبر ١٩٨٤ ثم نشرت كاملة تحت عنوان "تساؤلات حول شخصيتنا التقافية" في القاهرة، ١٢ مارس ١٩٨٥.

نحن ننسى إذن أن تحديد ذاتيتنا الثقافية يقتضى منا أن نبذل جهودًا حقيقية هى فى جانب منها اكتشاف (أو إعادة اكتشاف)، وهى فى جانب منها صنع (أو تشكيل أو تجديد) لها، وأن هذه الجهود بجانبيها ينبغى أن تقوم على مناهج محددة فى البحث والتفكير وأن تؤدى إلى إضافات حقيقية فى مجالات الإنتاج الثقافى المعروفة.

إن مشكلة الذاتية الثقافية لم تولد اليوم أو في الأمس القريب. فالجيل السذى كان يمثله طه حسين وأحمد أمين ومصطفى صادق الرافعي وسلامة موسى قد واجه المشكلة في صورة تتعلق بعصره وبمهامه، لكن ذلك الجيل لم يحجم عن التفكير والإنتاج. لقد كانت هناك معارك عنيفة حامية الوطيس، لكن الجدل الحقيقي لم يكن يدور على ما سمى بالمعارك الأدبية، وإنما كان يدور على ساحة عريضة شملت أو مست كل أنواع الإنتاج الثقافي، وتمخضت عن مؤلفات تأسست بفضلها علوم ومباحث ورسخت قيم فكرية وسياسية وجمالية وفُتِحَت آفاق من الوعى.

وليس أدل على خصوبة المعركة في بعدها هذا من أن دعاة التجديد والانفتاح على الثقافة الغربية لم يكتفوا بتوجيه أنظارهم وأسماعهم إلى ما يجرى فيما وراء البحر، وإنما كانوا في كثير من الحالات روادًا في مجال الدراسات العربية والإسلامية، ومن ثم كانت مراجعة شاملة للتراث ومحاولة لإحيائه وتنبيه إلى قيمه، وبفضل جهودهم دخلت جوانب هامة من التسراث في حيز الوعي المعاصر وأصبحت من جديد موضوعًا للفكر والبحث، وليس من قبيل المصادفة أن دعاة التجديد قد عنوا بالتأريخ للإسلام وبكتابة سير الشخصيات الإسلامية الكبرى، فلقد أرادوا من بين ما أرادوا أن يكتشفوا ما ينطوى عليه ذلك التاريخ من قيم خلقية وسياسية ومعان روحية جديرة بأن تساهم في التراث الإنساني وتثريه.

وليس من الممكن أن نغفل ما تميز به أعلى ذلك الجيل من صلبة الشخصية وتكاملها. فقلد اكتشف كل منهم طريقته الخاصة في التوفيق بين النشرق والغرب، واستطاع بعضهم أن يجمع بين الثقافتين في إطار شخصية واحدة سعيدة بأعبائها، واستطاع قليل منهم أن يجعلوا من مواقفهم المتميزة بللورات تتعكس فيها

مواقف الأطراف الأخرى، وتمكن جميعهم بدرجات متفاوتة من تطويع اللغة العربية لخوض مغامرات الفكر ومن تجديد أمجادها. كان بعضهم مفتونا بالغرب أيما افتتان، لكن لم يكن من بينهم من يسحقه شعور بالنقص إزاء ما تنتجه أوروبا. ورغم أن بعضهم كان يود لو أحاط بكل هذا الإنتاج، فإن أيا منهم لم يكن يصرف طاقته في تتبع "الموضات" واللحاق "بآخر الصيحات". ذلك أن الإحاطة التي كسانوا ببتغونها كانت أقرب إلى رغبة العقل المتوثب في امتلاك عالم المعرفة امتلاكًا.

ولقد كان يحدو أولئك الرواد مثل أعلى ضربه أجدادهم من قبل. فهم ما كادوا يخرجون من صحراتهم حتى أخذوا يطلبون العلم "ولو فى الصمين". وكان طبيعيًا أن يواجهوا مشكلة الأصالة، فلقد كانت لديهم رسالة يعتقدون أنها أفضل الرسالات، وكانوا يؤمنون بالتالى بأنهم "خير أمة أخرجت للناس". وكان عليهم أن ينشروا رسالتهم فى سائر أنحاء المعمورة، لكن المعمورة كانت تزخر أمام أعينهم بكنوز المعرفة والحضارة. ثم تبلورت الأزمة وتحددت عندما بدأ الفكر الإسلامى يواجه الفكر اليونانى عن طريق الترجمة. وذهب مفكرو الإسلام عندئذ مذاهب شتى، واحتدم الجدل فى أشكال متعددة بضعة قرون، لكن الجدل لم يقتصر على المناظرات والمساجلات. كانت هناك مشكلة حية محددة طورت لحلها مناهج وعلوم جديدة. ولم يكن هناك مشرعون للفكر من ناحية أخرى، وإنما كان هناك مفكرون وحسب، أو مفكرون يشرعون للفكر - إذا شرعوا - عن طريق ممارسة التفكير.

ولنأخذ حالة الفارابي على سبيل المثال، ولننظر كيف حاول أن ينتصر لحكمة اليونان. فهو لم ينفق وقته في الثناء على الفكر اليوناني (وإن افتتن به)، أو على أرسطو خاصة (وقد اعتقد أن الحكمة قد اكتملت على يديه). ولحم يحصرف طاقته في وضع برنامج يحدد فيه المبادئ التي ينبغي أن تتبع في التوفيق بين مبادئ الإسلام وحكمة الإغريق، وإنما خاص محاولة التوفيق ذاتها عن طريق دراسة المشكلات الأساسية (الله؛ صدور العالم عن الله؛ النبوة؛ سياسة المدن إلىخ). وإذا كان تفكير الفارابي في هذا المجال يتصف بالعموم، فما ذلك إلا لأنه تفكيسر

شامل يسعى إلى الإحاطة بالمشكلات الأساسية التى تعنى الشريعة والفلسفة فى إطار نظرى واحد ووفقًا لتصور متكامل. من هنا كان كتابه عن آراء أهل المدينة الفاضلة ينطوى – رغم صغر حجمه – على نسق فلسفى كامل يبدأ فيه من مبادئ الموجودات (وبالمبدأ الأعلى للوجود) إلى أن ينتهى إلى الأمور الإنسانية والمشكلات الخلقية والسياسية.

بيد أن جهود الفارابي في الانتصار للفلسفة الوافدة لا تتجلى فحسب في محاولة التوفيق بين الشريعة والفلسفة، وإنما تتجلى أيضًا وعلى نحو أخفى وألطف و وإن كان أشد تأثيرًا - في شروحه على منطق أرسطو. لقد وجد في الترجمة العربية لكتب أرسطو نصوصًا جافة لا حياة فيها. ولم يكن يستغله في تلك النصوص أنها غامضة أو أن الأسلوب الذي كتبت به تعييه العجمة وتنقصه السلاسة. وإنما كان يشغله في المقام الأول أن مضمونها كان يونانيًا؛ كان بمثابة مادة غريبة على جسم الثقافة العربية. لذلك جاء شرحه لمنطق أرسطو في كتابيه "الألفاظ المستعملة في المنطق" و كتاب "الحروف" شرحًا فريدًا. فهو في حقيقته محاولة لتأصيل منطق المعلم الأول وترسيخه في اللغة العربية، أو هيو محاولة لتمكين اللغة العربية من استيعاب هذا المنطق بل واستنباطه من إمكانياتها الذاتية.

ولذلك عنى الفارابي أول ما عنى بأوليات المنطق وافتراضاته الأساسية. فهو في الكتابين المذكورين قد انصرف عن عرض منطق أرسطو كنظام صورى أو كمنهج في البرهان إلى دراسة الوحدات الأساسية التي يتكون منها ذلك النظام، الا وهي القضايا، وإلى مكونات القضايا، وإلى صياغتها من مواد عربية أصلية. ذلك أن "الألفاظ" التي يعالجها الفارابي ليست سوى الأسماء والأفعال والحروف التي يعنى بها النحويون كعناصر أساسية لتكوين الجمل المفيدة، وإن كان يخضعها لعمليات شتى من التمحيص والانتخاب وإعادة التصنيف والتعريف بحيث تكتسب معانى ووظائف جديدة في إطار المنطق.

إن الفارابي إذ يشرح منطق أرسطو عن طريق دراسة "الألفاظ" يسلم بأن لها مدلولات ووظائف في اللغة العربية كما يستخدمها أبناؤها وكما يدرسها علماء النحو من بينهم، ويتخذ من هذه المدلولات والوظائف نقطة بداية للتوصل إلى المعاني والوظائف التي ينبغي أن تكون للألفاظ في بناء المنطق. وقد يبدو أحيانا أن المعاني الفنية الجديدة منقطعة الصلة بالمعاني الأصلية. فالنحويون فيما يرري الفار ابي يعنون بالألفاظ من حيث معانيها لدى الجمهور بينما يهتم المناطقة بالألفاظ من حيث دلالتها على معقولات في النفس. لكن الفار ابي لا يصل إلى معاني الألفاظ بوصفها "معقولات في النفس" إلا بالاستناد إلى معانيها المشهورة لدى الجمهور، وهو يفعل ذلك على نحو منظم شامل مستخدما في ذلك كل ما تتيحه اللغة العادية من إمكانيات، ضاربا الأمثلة من اللغة المتداولة، ومستنذا إلى السحطلحات من إمكانيات، ضاربا الأمثلة من اللغة المتداولة، ومستنذا إلى السحف والتقيح الأصلية، وإنما تستنبط من المعاني المتعارف عليها عن طريق الشحذ والتقيح. فكأن الفارابي إذ يضطلع بهذه العملية إنما يبرز بعض القوى والإمكانيات الكامنة في اللغة العربية.

وليس من الصعب على قارئ الفارابي أن يلاحظ أن الجدل القائم حول منطق أرسطو كان في ذلك العصر حاميًا، فالفارابي يواجه خصومه من حين إلى حين بكلمة هنا وكلمة هناك، ولقد يبدو أحيانا في موقف المعنف أو الزاجر، ولقد يحتد كمن نفد صبره، لكن أبا نصر لا يهتم بخصومه إلا لمامًا؛ فهو يدير معركت على مستوى آخر من التفكير، مستوى التحليل والبناء بصبر الذي لا ينفد صبره. لقد كان يعلم أن برهانه الحاسم هو ذلك النسيج الذي كان ينسجه بداية من لغة الجمهور، ومن ثم كان انتصاره لأرسطو انتصار اللغة العربية.

ومن الواضح أن مهمته لم تكن سهلة. فلم تقتصر العقبات على مقاومة خصومه. كانت هنالك أيضًا مقاومة اللغة العربية. فلقد كان أعجميًا تركيًا، ولم يتعلم العربية – فيما يقال – إلا بعد أن قدم إلى بغداد في سن متقدمة. وقارئ الفارابي لا بد أن يلاحظ آثار تلك المقاومة. فالعربية تستقيم له تارة لتستعصى عليه

تارة أخرى. لكن ما بذله أبو نصر من جهد في ترويضها كان مثمرا غاية الإثمار. ويكفى للتدليل على ذلك أن نرى ما حدث عندما انتهت الفلسفة إلى أبى الوليد بن رشد فيلسوف قرطبة؛ فعندئذ أسلست له العربية قيادها ونطق بها أرسطو كأنه أحد أبنائها.

لقد نمنا دهرًا ثم استيقظنا لنجد العربية - بفضل جهود أبى نصر وجهود أمثاله من العلماء والفلاسفة - قادرة على تخطى الحدود الزمنية، وتلبية مطالب العصر، فما هي إلا بضعة عقود حتى صارت أداة طبعة للتعبير عن كل ما ينتجه العصر من ثقافة بداية من بحوث الفضاء حتى بحوث الهندسة الجينية.

فى رأيى إذن أن موضوع الذاتية الثقافية يقتضى قليلاً من الجدال وقليلاً من التنظير المجرد بينما يقتضى جهودا كثيرة من البحوث المحددة المتعمقة. أو لنقل إن أى جدل أو تنظير فى هذا المجال لا يمكن أن يكون مثمر ا إلا إذا اقترن بمثل هذه البحوث إما على سبيل التقديم لها أو على سبيل استخلاص النتائج منها والتعميم بناء عليها، وليس من المقبول إذن أن تنحصر جهودنا فى كتابة المقدمات.

ولذلك أجدنى فى شك من أمر البرنامج الثقافى الشامل الذى عرضه الدكتور حسن حنفى فى كتابه عن التراث والتجديد. فهو برنامج طموح يقتضى تنفيذه فيما يرى صاحبه جهود جيل أو أكثر من المفكرين. لكن يعيب البرنامج أن واضعه يكتفى بنفصيل موضوعاته وتحديد غاياته والدعوة إلى تنفيذه دون أن يتصدى لحل أى مشكلة من المشكلات التى يطرحها (ولو على سليل المثال) ودون أن يبين الأسس المنهجية التى يمكن بها حل تلك المشكلات. فالهدف الدذى يسعى إليه الدكتور حسن حنفى فى التراث والتجديد هو دراسة التراث بأسره ونقده وتوحيد أجزائه وتجديده وجعله أداة للثورة والإصلاح الشامل.

وهو يبدأ من فكرة وجيهة، وهي أن التراث ليس مجموعة من الوثائق في المكتبات وليس كيانًا نظريًا قائمًا بذاته، وإنما هو نابع من الواقع (من العصور التي نشأ فيها) وما زال متغلغلاً في الواقع كما نحياه. وينبغي للتراث إذن أن يرس ويجدد على أساس هذا الواقع؛ كما ينبغي أن يستخدم في إصلاحه. وفي هذا الإطار

يقترح الدكتور حسن حنفى مراجعة المفاهيم الأساسية فسى الفقسه وعلم الكلام والفلسفة؛ كما يقترح إصلاح اللغة وتوحيد العلوم، وأقول "يقترح" لأن الدكتور حسن حنفى لم يستطع أن يدلل على ضرورة أى من اقتراحاته أو أن يبين علمى الأقل كيف يمكن التوصل إلى مثل هذا التدليل. فهو يرى مثلاً أن سلوكنا السياسي فسى الوقت الحاضر يجرى طبقًا للتصور الهرمي للعالم كما ورثناه من الفارابي. لكنه لا يستطيع أن يثبت هذا الرأى طالما أهمل تحليل سلوكنا السياسي، (وهم و بالتالى لا يستطيع أن يثبت قضيته الأساسية، وهي أن التراث متغلغل في واقعنا السراهن). وهو يطالب بأن يعاد تعريف مصطلحات علم أصول الفقه (مثل الله، الرسول، الجنة، النار) ومصطلحات الكلام والفلسفة (كالجوهر، العرض، الممكن، الواجب) ومصطلحات التصوف (كالورع والصبر والخشية)، بل إنه يحذر من تجديد هذه المصطلحات بطريقة آلية. فإذا ضرب أمثلة محددة على ما يريد تبين قارئه على الفور أن الدكتور حسن حنفي قد أعمل في تلك المصطلحات آلة لا تعنى بتحليل أو نقد، وأن الآلة على ضجيجها غير فعالة.

ثم يخيل إلى أن إحجام المؤلف عن التدليل على ما يقول أو عجزه عنه يشى بأن برنامجه ينطوى على عيب أعمق وأخطر، وهو أنه لا يمكنه في حدود الإطار الذي رسمه لنفسه أن ينقل مقترحاته من عالم النوايا الطيبة إلى عالم الواقع؛ فهو يتخذ من فكرة "الواقع" أساسًا لبرنامجه، لكن الفكرة تظل طيلة الكتاب فكرة مجردة، وهي من ثم لا تصلح أساسًا لشيء، لا تصلح لإثبات أي قضية ولا لوضع منهج للبحث. ويزداد الأمر سوءًا عندما يحاول الدكتور حسن حنفي أن يتخطى الواقع فيرده إلى ما يسميه "بالوعي" أو "الشعور" أو "سلوك الجماهير"، فكل هذه المفاهيم لا تزيد "الواقع" إلا غموضًا وتقضى على بارقة الأمل التي تنطوى عليها محاولة الرجوع إلى الواقع. وهو يستطيع إذن أن يتمتع بحرية في الحركة مطاقة: أن يتجول في ربوع التراث كما شاء وأن يرفض من المفاهيم ما يكره ويستبقى ما يتجول في ربوع التراث كما شاء وأن يرفض من المفاهيم ما يكره ويستبقى ما وإقامة العدل. لكن هذه الحرية المطلقة التي تتيجها أفكار (في صورتها الحالية) أو "السوك الجماهير" تدل في حد ذاتها على أن هذه الأفكار (في صورتها الحالية) لا تصلح أساسًا لمنهج حقيقي في المعرفة والإصلاح، فهي - إذا استخدمنا عبارة لهيجل - كالظلمة التي يصبح فيها كل البقر أسود.

يبدو إذن أننا متسقون مع أنفسنا سواء في صناعة الحرب أو في صناعة الفكر. بالأمس القريب كنا نطل على ساحة القتال من شرفاتنا، وكان كل منا يقول لأخيه: "اذهب أنت وربك فقاتلا." وما زلنا منذ سنين نقف على شاطئ الفكر ويقول كل منا للآخر: "ابدأ أنت بالسباحة".

# نم الفلسفة ؟ (\*)

يروى أن طاليس – أول فلاسفة اليونان – كان يمسشى ذات يسوم مسشدود البصر إلى النجوم، فتعثر فوقع فى بئر. ورأته عندئذ فتاة تراقية (أى مسن تراقيسا) فضحكت منه وقالت ساخرة "إنك لحرصك على معرفة ما يسدور فسى السماء لا تدرى ماذا يجرى عند قدميك."

روى القصة أفلاطون في محاورته "ثياتيتوس"، ونقلها عنه صديقي الدكتور عبد الغفار مكاوى في فاتحة كتابه "لم الفلسفة؟" (الإسكندرية ١٩٨١). وكان جديرا به أن ينقل للقارئ شيئًا مما قاله أفلاطون تعليقا على سخرية الفتاة وما يكمن في هذه السخرية من نقد للفلاسفة ما زال يتردد عبر القرون، وهو أنهم يجهلون شؤون الدنيا.

أما أفلاطون فقد تقبل التهمة عن طيب خاطر، فالفيلسوف في رأى أفلاطون غريب عما يحيط به لا يدرى ماذا يدور من حوله، عاجز عن التصدى لمسشكلات الحياة اليومية. إنه لا يعيش في المدينة إلا بجسمه؛ بل هو يجهل ما إذا كان أقرب جيرانه إنسانًا أم حيوانًا، ولا يستطيع أن يرد على الإهانة إذا وجهت إليه، ولا بدأن يكون مثارا للسخرية، فهو يبدو بين الناس عاجزًا زريًا عييًا كأنه الأبله.

ولكن أفلاطون لا يتفنن في رسم هذا الوضع المزرى إلا ليرفع من شأن الفيلسوف، فما قصوره في فن الحياة إلا دليل على حريته، إن الفيلسوف في رأى أفلاطون إنسان حر لأنه ينفق وقته في البحث عن الحقيقة، لا يعنيه كم قضى من الوقت في التفكير بشأنها، وهو لم يتعلم في مدرسة الحياة ولم يخضع للأقوياء فيها، وهو إذن لم يتقن العيش والعمل تحت وطأتهم، ولم يكتسب القدرة على عمل ما

<sup>(\*)</sup> نشرت في صورة مختصرة في مجلة الهلال، في أغسطس ١٩٨٩ تحت عنوان "الفتاة التـــي ســخرت من النيلوف" ص ٢٦ - ٣٠ ،

يرضيهم أو قوله. وهو لا يخالط السادة ولا يعنيه ذوو السلطة أو الجاه أو الثروة أو النسب العريق. وهو لا يتردد على مجامع الساسة ومنتدباتهم ومآدبهم. وليس لنا أن نلوم هذا الذي لم يتدرب إلا على الحرية والفراغ إذا بدا ساذجا قليل الحيلة عند أداء عمل من الأعمال اليدوية أو الدنيوية "كطى الفراش أو تتبيل الطعام أو تتمين الكلم". فمجاله هو الأفق الأعلى، لا يتحرك إلا محلقا في كل مكان تحست الأرض وفيما وراء السماء؛ فيقيس الأرض ويجوب السموات ويستكشف الطبيعة بأسرها وجميع الأشياء كاملة. وتستطيع الفتاة التراقية إذن أن تصحك ما شاءت لأن سخريتها من الفيلسوف إنما تدل على أنه يحقق مهمته وتؤكد انتماءه إلى مسستوى من العلم والحقائق يفوق الأرض وما عليها.

ووضع الفيلسوف كما يصوره أفلاطون يكاد يطابق وضع الشاعر كما يتغنى به بودلير في قصيدته عن طائر البحر الذي يدعى "القطرس". إذ يحدث أحيانًا أن يقتنص البحارة هذا الطائر الذي يتبع السفن وهي نتزلق فوق الأعماق. فإذا وضعوه على خشب السفينة ناء بجناحيه الطويلين الأبيضين فتدليا على جانبيه وأخذ يتخبط كالأعرج وصار دميمًا مثيرًا للسخرية وسط صياح البحارة واستخفافهم به. ولكن لا حرج على المسافر المجنح الجميل، أمير السحب الذي يطارد العواصف ويهزأ بالرماة، فما خلق جناحاه لإرضاء البحارة. وكذلك شأن الشاعر بين الناس؛ فهو لا يحيا بينهم إلا منفيًا.

ولكن عبد الغفار مكاوى لا يستطيع أن يدير ظهره للفتاة التراقية وللرض الصلبة التي تقف عليها. صدى ضحكاتها ما زال يتردد عبر القرون حتى يبليغ سمعه، وهي لا تفتأ تمثل على صفحات كتابه بصورة أو بأخرى كأنها "الطيف" الذي كان يزور شعراء الغزل القدامي، فإذا لم تظهر بنفسها جاءت في صورة منن ينوب عنها، فالمؤلف يتخيل في موضع ما من كتابه أن السؤال عن موضوع الفلسفة وجدواها يأتيه من فتى أو فتاة من أهل هذا العصر، بل إن من بين الفلاسفة أنفسهم من قد يطرح السؤال ويتبنى النقد والاتهام، وإذا لم ينطق عن الفتاة شخص أو آخر، فإن الواقع كما نشهده – وخاصة إذا كنا من أبناء العالم الثاليث ومصصر

على وجه التحديد - كفيل بالإفصاح. أمثلة للمشكلات التي يطرحها الواقع: "موقفنا من الماضي: تسلط الموتى على الأحياء حتى كادت الآية تتعكس ويصبح الموتى هم الأحياء... السكون - لحد الجمود - الذي يحيط بحياتنا كحبل المشنقة، ويحول بيننا وبين التحرك والتغير... سوء استخدام الحرية وإساءة فهمها... تسلط الكلمات الجارية علينا... "طبائع الاستبداد" الغالب علينا من الأب في المنزل والشرطي في الشارع والموظف في المكتب والمعلم في المدرسة عبر درجات الهرم الموروث المشؤوم، آثار التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والتقنية على تغيرات الوعي والقيم، اندحار معظم القيم الإيجابية في مجتمع الاستقرار (الزراعي) القديم لتحل محلها قيم (المدينة) السلبية الضارية..." إلى آخر القائمة المفزعة المألوفة. ماذا ممكن للفلسفة أن تفعل بإزاء هذا الواقع الصارخ؟

كيف يستطيع أستاذ الفلسفة أن يقنع طلابه اليوم بأن الفلسفة يمكنها أن تعالج الواقع - هذا الواقع؟ ذلك إذن هو وضع مؤلف "لم الفلسفة"؛ وهو وضع لا يحسسد عليه. إنه ليذكرني بحالى ذات بوم عندما طلب إلى أن ألقى درسًا في المنطق فـــى إحدى المدارس الثانوية بالسيدة زينب. وكان الفصل المعنى يسمى "خامسة تاسع" أي الفصل التاسع من السنة الخامسة (أو التوجيهية). ولعلني بدأت الدرس بقولي: "سنتحدث اليوم عن المفهوم والماصدق" أو شيئا من هذا القبيل. فكأني ألقيت في الفصل قنبلة. فلقد كان "خامسة تاسع" يضم كل الحالات المزمنة والمستعصية مسن المخضرمين وفحول الراسبين في المدرسة، وما إن سمعوا تلك العبارة حتى انفجر الضجيج لمدة عشرين دقيقة: ضرب بالأيدى على القماطر ودق بالكعوب على الأرض ومواء وعواء ونباح ونهيق وصمهيل وصفير. ولقد خيل إلى حينئذ أننسى وقعت في مغارة للشطار وحاملي المطاوى والمشارط. وكان على أن أتوقع بين لحظة وأخرى دخول الأستاذ الذي كان يدربني حينئذ على التدريس ليقيم - من بين ما يقيم – قدرتي على التحكم في الطلاب واستثارة اهتمامهم، ولكن حالى يومئذ لا يقارن بحال كاتب "لم الفلسفة" اليوم. فلقد تفاقم الكابوس واتسع نطاقه؛ وإنى الأقدر أنه لم يخف شيئا من جوانب الأزمة. ولا بد لقارئه أن يلاحظ بوضسوح مسا فسي الكتاب من توتر عنيف. فهناك من ناحية حرص المؤلف على أن يثبت أن للفلسفة

دور التعبه في الواقع؛ وهو حرص شديد يدفعه إلى أن يحشد كل تاريخ الفلسفة للرد على تلك الملاحظة التي أبدتها فتاة رقبقة الحال (يصفها أفلاطون بأنها خادم) ذات يوم من أيام القرن السادس قبل الميلاد، وهناك من ناحية أخرى ثقل الواقع وكثافته. وعبد الغفار مكاوى لا يألو جهدا – بما أوتى من مواهب قصصية وشعرية – في تقديمه للقارئ مفصلاً وفي صورته "الخام". ويحتد التوتر في بعض الأحيان ليظهر صارخًا في صور الكاتب ولغته. فسقراط يهبط حافيًا إلى الأسواق ليناقش الناس في المشكلات الفلسفية. والفيلسوف لا ينظر إلى النجوم إلا وقدماه في الوحل؛ ونيتسشه الذي يريد أن يخاطب الناس بالمطرقة، وترتفع اللهجة تارة لتسبه لغة الوعساظ والعرافين والمهددين بالويل والثبور، ثم تتخفض تارة أخرى إلى مسنوى النجوى النجوى أو المونولوج الداخلي لتعرب عن الأسي والقنوط. وفي الكتاب شيء يذكرنا برواية ثرثرة فوق النيل لنجيب محفوظ وبأنيس زكى على وجه التحديد، فهناك آمال كبار ووعى فادح بأن الأمور قد خرجت أو بسبيلها إلى أن تخرج عن نطاق الفكر

ويترتب على ذلك أن قارئ الكتاب لا يمكن أن يقف منه موقف اللامبالاة. فهو ممنع مشوق، وهو مثير للغيظ، وهو في الحالتين حافز على التفكير. ولأسجل إذن في بداية النقد أننى مدين له؛ فقد دفعني إلى الكتابة دفعًا، بل ولقد أوما في بعض الحالات إلى الطريق الذي ينبغي أن أسلكه – على خلافه.

يحاول الدكتور عبد الغفار مكاوى أن يثبت أن الفلسفة تعنى بالواقع وبالواقع الاجتماعى بصفة بخاصة، لكن المحاولة تنطوى على غموض أساسى لا بد من إزالته، إذ يبدو أحيانًا أن المؤلف يتخذ طريقًا سهلاً إلى الرد، وهو أن ينكر التهمة من أصلها، فيقول أو يبدو كأنه يقول إن الفلسفة لم تكن في يوم من الأيام معزولة عن الواقع أو غافلة عنه. صحيح أن طاليس كان يمشى مشدود البصر إلى السماء، لكنه كان يرصدها لنفع الناس وخير محاصيلهم، ولقد كان هو نفسه مزارعًا وتاجرًا ناجحًا. ولقد كانت لأفلاطون وأرسطو وهيجل وغيرهم صدلات وثيقة بالحكام وشؤون الحكم، وكثيرة هي الأشياء التي يمكن أن نقال في هذا الصدد. ألم يؤسسس

أرسطو عدة علوم بداية من الميتافيزيقا حتى الخطابة ومرورًا بعلوم الطبيعة والحياة والنفس والسياسة والأخلاق؟ وألم يقل هيجل إن الفلسفة هي عصرها معبرًا عنه بالأفكار؟ أو لم يشبهها ببومة منرفا - ربة الحكمة - التي لا تظهر إلا في المساء؛ وذلك أن الفلسفة تأتى في نهاية الفترة التاريخية لتجمع أطراف ما حدث وتترجمه إلى لغة الفكر.

ولكن مؤلف "لم الفلسفة؟" لا يكاد يطرق هذا الباب حتى يرتد عنه - أو هكذا يبدو، وذلك أن هناك مشكلة حقيقية لا تمسها تلك الأقوال التي تقنع بما هـو عـام وظاهر، ولا تتناول موقف الفلاسفة من الدنيا وهم يتناولونها على صبحيد الفكر. فمن الممكن أن نسلم بأن الفلاسفة كانوا دائمًا على علم بالواقع، وبأن كبارهم يعدون أعلم أهل زمانهم بتطور الأحداث والمعارف، وبأن معظمهم يتصرفون في الحياة اليومية كما يتصرف سائر الناس، وبأن بعضهم أكثر في هذا الميدان حذقا وتبصرًا ولياقة من رجال العمل والسياسة، ولكن ذلك كله لا ينفى أن كثيرًا مـن الفلاسـفة الذين لا يعيبهم الجهل بأي حال يمارسون نوعًا من التجهيل؛ فهم في فلسفاتهم لا يتصلون بالواقع إلا لينفصلوا عنه، ولا يلمون به إلا ليدرجوه في دائـرة الأوهـام والأحلام، أو ليعتبروه نسخة مشوهة من عالم علوى أو مظهرًا لحقيقة كامنة. عندما يقول أفلاطون إن الفيلسوف يجهل ما إذا كان أقرب جيرانه إنسانًا أم حيوانًا، فإنه يريد أن يقول إن الفيلسوف منصرف عن العالم بكل ما فيه. فالفيلسوف لا يتساءل عن جاره لأنه معنى بالبحث عن ماهية الإنسان، ولا يهتم بالحاكم لأنه مسشغول بالحكم في ذاته، ولا يولى أي اعتبار لسعادة هذا الفرد أو ذاك لأنه منصرف إلى النظر في السعادة البشرية بصفة عامة، ولكن أفلاطون يفترض أيضًا أن هذه الماهيات أو الحقائق توجد في عالم قائم بذاته هو عالم المثل. ومؤدى ذلك أن الفيلسوف ببدأ بالأشياء كما نصادفها جميعًا، ثم يقتصر على ماهياتها، ثم يجرد هذه الماهيات ويضعها في عالم علوى ليتاح له عندئذ أن يزعم أن الماهيات في هذا العالم المثالي هي الموضوعات الحقيقية للنظر الفلسفي، وأن يركل الأشياء الواقعية بوصفها نسخا مشوهة من المثل العليا.

ولا ينبغى أن ننخدع بقولة هيجل إن الفلسفة هي عصرها معبرًا عنه بالأفكار، فهذا القول الذى يبدو بريئًا فى ظاهر الأمر يعنى فى الحقيقة أن الفلسفة (كمجموعة من الأفكار) هى عصرها (كمجموعة من الأوضاع والأحداث التاريخية) تشملهما وحدة واحدة؛ لأنهما كليهما ليسا إلا وجهين لمرحلة من مراحل تحقق الروح المطلق. وهو إذن يوحد بين الفلسفة وعصرها ليدرجهما في جوف الحوت الذى يبتلع كل شيء أو المطلق.

ومثل هذه الفلسفات تنطوى إذن على ما هو أخطر من الجهل لأنها تقوم على محاولة منظمة للإلمام بكل الموجودات التى نعرفها بغية الحط من شأنها بحيث لا تصلح للدراسة إلا بقدر ما تؤدى الدراسة إلى إنكارها. وماذا يجنى الإنسان العادى من علم الفيلسوف إذا كان ينتهى إلى أن الأوضاع المتردية ليست إلا أوهامًا أو حلقات في دراما كونية روحية مطلقة؟ أو لا تؤدى مثل هذه الفلسفة إلى توطيد دعائم الظلم والطغيان؟

وتلك هي إذن المشكلة الحقيقية التي تواجه عبد الغفار مكاوى وأى فيلسوف آخر يحاول أن يدافع عن صلة الفلسفة بالحياة. فليست مهمة هذا الفيلسوف أن يثبت عن طريق الشواهد التاريخية أن الفلاسفة كانوا دومًا على معرفة بما يجرى في العالم. ولكن عليه أن يثبت بالمنطق والبرهان أن الفلسفة بطبيعتها يمكن أو ينبغي أن تدرس الواقع وأن الأشياء في هذا الواقع بحكم وجودها ذاته يمكن أن تكون موضوعًا للنظر الفلسفي. على هذا الفيلسوف بعبارة أخرى أن يرد الاعتبار للفلسفة ولأشياء الواقع عن طريق البحث النظرى في طبيعة المعرفة الفلسفية وفي وجود الأشياء الواقعية. وفي مثل هذا البحث يكمن الرد المقنع الوحيد على سخرية الفتاة التراقية.

وهناك من الشواهد ما يدل على أن مؤلف كتاب "لم الفلسفة" يتحرك في هذا الاتجاه الفلسفي، ولكننا لا تكاد نهتم بهذه البوادر التي تبشر بالخير حتى تتبدد كالسراب، فإلى مقالة قادمة نرصد فيها ظهورها واختفاءها.

#### الفلسفة والواقع

رأينا في المقالة السابــقة (الهلال، أغسطس ١٩٨٩) أن الدكتور عبد الغفار مكاوى يحاول في كتابه "لم الفلسفة؟" أن يرد على التهمة التي كثيرًا ما توجه إلى الفلاسفة، ألا وهي أنهم لحرصهم على معرفة "الأمور العلوية" يجهلون ما يجــرى على سطح الأرض. فهم لا يستطيعون أن يديروا ظهورهم لواقع الحياة ويعتقدون أن للفلسفة دورًا تؤديه في عالم الواقع، غير أن رد مؤلف "لم الفلسفة؟" ينطوى على غموض أساسي، فهو يبدو في بعض الأحيان وكأنه يحاول أن يتبــت أن الفلاسـفة كانوا دائمًا على وعى بتطور الأحداث والأفكار. وهو قول صــحيح لــولا أنــه لا يواجه التهمة كما ينبغي أن تفهم على ضوء بعض المواقف الفلـسفية، وبخاصــة موقف أفلاطون، فالنقد الذي يمكن أن يوجه إلى الفلسفة على ضوء هذا الموقف هو أن كثيرًا من الفلاسفة لا يحيطون بالواقع علمًا إلا ليهونوا من شأنه وليدرجوه فــى عداد الأوهام أو المظاهر أو الحقائق الثانوية على أفضل تقدير.

وقلنا إن الكتاب المذكور يتضمن بعض الشواهد التى تدل على أن مؤلف يحاول أن يتصدى للتهمة فى صورتها المعدلة، وأنه يزمع تقديم إجابة فلسفية عنها يرد فيها الاعتبار للفلسفة وللواقع، فيثبت بالبرهان أن المعرفة الفلسفية من حيث هى معرفة تتصب على أشياء الواقع أساسًا وأن هذه الأشياء لها من الحقيقة والمكانة الوجودية ما يجعلها جديرة بهذه المعرفة.

ومن الشواهد التى نعنيها أن مؤلف الكتاب فى صراع دائم مع أفلاطون، وإن كانت الحرب الدائرة غير معلنة. يضاف إلى ذلك أن المؤلف يدير بحثه أحيانًا على مناقشة تعريف قديم للفلسفة؛ وهى أنها بحث نظرى أو عقلى حر فى "الكل". فإذا تمعنا فى الأمر قليلاً، تبينا أن هذا التعريف مرادف عمليًا لتعريف أرسطو للميتافيزيقا أو الفلسفة الأولى بوصفها بحثًا فى الوجود بما هو موجود، ويجدر

بالملاحظة ثالثًا أن النقاش يجرى وفقًا لترتيب، فالمؤلف - وقد بدأ بالتعريف المذكور - ينتقل إلى تعريف هيجل الفلسفة بأنها هي عصرها معبرًا عنه بالأفكار. ثم ينتهي إلى التعريف الذي يرضيه، وهو أن الفلسفة نقد للواقع، وللواقع الاجتماعي بصفة بخاصة. هناك إذن ترتيب، وهو ترتيب منطقي فيما يبدو، على الأقل لأن المؤلف يشبهه بالديالكتيك الهيجلي، وكل ذلك يوحي بأن عبد الغفار مكاوى يزمع تحديد المعالم الرئيسية في فلسفة نظرية عن الوجود (نظرية أونطولوجية كما يقال في المصطلح الفلسفي) تخصص عن طريق البرهان مكانة أساسية للواقع ولا سيما الواقع الاجتماعي في نطاق الوجود.

ولكن من المؤسف أن هذه البوادر المشجعة لا تلبث أن تتلاشى وسرعان ما يتبين أن مؤلف "لم الفلسفة؟" لا يكاد يتأهب للتفلسف حتى يتراجع عنه، وأنه يـصل إلى النتيجة التي يرجوها دون تحليل أو تدرج أو برهان. يحدث هذا التراجع ولما نبرح بعد نطاق التعريف الأول: الفلسفة بوصفها بحثًا نظريًا حرًا في الكل. ذلك أن المؤلف - وقد بين على نحو لا يخلو من إقناع أن الفلسفة تبدأ بالتساؤل عن وجود الأشياء المألوفة - يسارع إلى القول بأن الفلسفة تتوقف أو لا بد أن تتوقف عند هذه الأشياء فلا تتجاوزها. فالفلسفة فيما يرى لا ترتفع عن "عالم كل يوم" أو "عن البنية" إلا لتكون نظرة شاملة عن "العالم ككل" أو عن "مجموع الموجودات". يقول في هذا الصدد: "إن التفلسف لا يحول وجهه عن عالم العمل اليومي عندما يرتفع فوقه، ولا يشيح ببصره عن أشيائه الواقعية والعملية والملموسة عندما يسال عن معناه وحقيقته، ولا يوجه عينيه عن مجال إلى مجال آخر يرى فيه عالم "الحقائق" أو "الماهيات"، فليس الأمر هنا أمر مجالين للواقع بحيث يترك أحدهما لينفذ إلى الآخر ... إن هذا العالم نفسه، هذا العالم بأشيائه وكائناته التي تقع أمام أعيننا... هو موضوع التأمل الفلسفي". (ص ٢٨). المؤلف في هذا النص يصارع أفلاطون؛ فهو ينكر أن يكون البحث في ماهيات الأشياء أو حقائقها بحثًا في مجال وجودي يعلو مجال الأشياء العادية، ويرى أن الفلسفة مقيدة بهذه الأشياء لا تتجاوزها إلى ما يعلوها أو إلى ما يكمن وراءها. ولكنه ينتصر على أفلاطون دون برهان، ويقرر أن أشياء الواقع العملي أو الملموس أساسية دون دليل. ما هي الأسباب المعرفية أو الوجودية التي تمنع الفكر النظرى الحر مسن التحرر من "عالم كل يوم" وتقيده بالواقع في مجموعه؟ هذا هو السؤال السذى لسم يجب عنه المؤلف، وإننا لنبحث عبثًا عن مثل هذه الإجابة في بقية الكتاب، وما الخطوات التالية في الديالكتيك المزعوم إلا تأكيدًا واستمرارًا للتراجع الذي بدأ فسي نطاق الخطوة الأولى، ففي الخطوة الثانية يتطرق المؤلف إلى تعريف هيجل الفاسفة بأنها هي عصرها معبرا عنه بالأفكار، ولكن من الواضح أن الانتقال إلى هذا التعريف التعريف التعريف لا يقوم على أي رابطة ضرورية. صحيح أنه – على عكس التعريف الأول – يضفي على الفلسفة بعدًا تاريخيًا، ولكن إضفاء هذا البعد لم يثبت ضرورته بناء على الخطوة السابقة. يضاف إلى ذلك أن القول بأن الفلسفة – التي عرفت بأنها بحث نظرى حر في الوجود – ذات بعد تاريخي لا يكفي في حد ذاته لطبعها بالطابع التاريخي. والأمر يقتضي إدخال هذا العنصر التاريخي في تعريفها هي بالطابع التاريخي. والأمر يقتضي إدخال هذا العنصر التاريخي في تعريفها هي رأينا لا يربط الفلسفة بعصرها إلا ليزعم أنها هي وعصرها وجهان للروح المطلق. ومثل هذه الفكرة لا بد أن نقف حجر عثرة دون ربط الفلسفة بالواقع على نحو ما يريد المؤلف.

ويقتضى الإنصاف أن نقول إن للمؤلف طريقة حاسمة فى التغلب على العقبة وفى تجاوز هيجل وأمثاله من الفلاسفة. فهو بعد أن سخر تعريف هيجل الفلسفة لأداء ذلك الدور المحدود، يرفض هيجل مع من يرفض من أصحاب المناهب الميتافيزيقية. يقول فى هذا الصدد: "... إن الكمال والشمول واليقين المطلق صارت كلها أمورًا غير ممكنة ولا مطلوبة. لقد اقترنت من ناحية بالطموح إلى المعرفة الموسوعية، ومن ناحية أخرى بالمحاولات "الميتافيزيقية" لتعريف العالم فى مجموعه. وعالمنا اليوم شديد التعقيد وملكاتنا شديدة القصور... كما أن المحاولات الميتافيزيقة لتقديم نسق فكرى شامل يضمن اليقين المطلق والتبرير والتعليل النهائى قد ثبت فشلها." (ص ٧٢). وبذلك الرفض الشامل للميتافيزيقا بداية من أفلاطون حتى هيجل يمهد المؤلف لتعريف الفلسفة الذي يرتضيه، وهو أنها نقد الواقع

والواقع الاجتماعى بصفة بخاصة. فقد أصبح العالم فيما يقول شديد التعقيد، وتطور العالم تطورا ضخمًا، وأضحت الفلسفات الميتافيزيقية عساجزة عن الإحاطة والشمول، ولم يبق أمام الفلسفة إلا أن تؤدى مهمة متواضعة وإن كانت مهمة، وهي أن تتجه إلى الواقع بالنقد والتحليل والتوجيه، وأن تتعاون في ذلك مع سائر العلوم وأن تخاطب الناس بلغة مفهومة... إلى آخر هذه التوصيات.

ولكن هذه الطريقة الحاسمة في الستخلص من هيجل وأشباهه من الميتافيزيقيين ليست إلا نقطة التفاقم في ميل المؤلف إلى تحاشى التفلسف. لأنه إذ يرفض الميتافيزيقا ويدعو الفيلسوف إلى مواجهة الواقع في تعقيده وتنوعه وتطوره يرفض في نفس الوقت الفلسفة التي بشر بها في البداية كبحث عقلي حسر في الموجودات من حيث هي موجودة، هذا البحث الذي ينبغي أن يسبق منطقيًا مواجهة الواقع لأنه يبررها، لأنه يثبت أهمية الواقع وجدارته بالمعرفة.

وفي ظل هذا الفراغ البرهاني ليس من المستغرب أن مؤلف "لـم الفلـسفة؟" ينتهى تارة إلى أسلوب الحض والتوصية وتارة إلى البـاس المطلـق، وذلـك أن مكاولة الدفاع عن الفلسفة لا تتمخض في نهاية المطاف إلا عن دعوة الفلاسفة إلى التصدى للواقع مباشرة. وفي بعض الأحيان تصاغ الدعوة بلغة الدبلوماسية والحـل الوسط، فيطالب الفيلسوف بأن يتخلى أحيانًا عن البرج العاجى والبحـث النظـرى الخالص ليخصص جزءًا من وقته لمعالجة المشكلات الاجتماعية. وللقارئ أن يحكم على مدى جدوى هذا الدفاع، ولكن الغريب في الأمر أن المؤلف يشعر أحيانًا أن عوته بغير طائل، وأن الفلسفة غير مجدية حتى وإن انصبت على الواقع. يقـول: "لكن هل يغني التنبيه والصراخ؟ ماذا يجدى القول أو المكتوب؟ أليس فـي النهايـة للعمل؟... إن الكتابة – فلسفة كانت أم غير فلسفة – لم تعد تصلح لمقاومة المـوت العمل؟... إن الكتابة – فلسفة كانت أم غير فلسفة – لم تعد تصلح لمقاومة المـوت المستشرى في داخلنا. وهذا الكتاب الذي تقرأه الأن عقيم لهذا السبب – ربما كـان الطريق الباقي هو أن "يعمل" الإنسان لا أن يكتب أو يتكلم" (ص ٨٢).

وفى اعتقادى أن المؤلف قد ترك الأمور تتدهور لفترة طويلة، أى منذ عرف الفلسفة بأنها بحث نظرى حر فى الموجودات من حيث هى موجودة. فالوجود فكرة مجردة خالية من المضمون، وقد تركها على حالها وصار يتحرك فى كل اتجاه ويلف ويدور دون أن يقترب قيد أنملة من تعريفه المنشود الفلسفة بوصفها نقدا للواقع والمجتمع. ومن ثم كانت خطوة أخيرة يائسة، وهيى رفيض الميتافيزيقا والفلسفة بصفة عامة والاندفاع نحو الواقع دون التسلح بأى نظرية.

ولقد كان عليه أن يتوقف عند فكرة الوجود كموضوع الفلسفة فلا يبرحها حتى تتمخص عن النتيجة المرجوة. كيف؟ كان عليه أن يبين أولا أن مفهوم الوجود في حد ذاته مفهوم أجوف لا يكاد يختلف في شيء عن فكرة العدم، وأن الموجودات لا يمكن تصورها دون الإشارة إلى الإنسان. صحيح أن الموجودات ينبغي بحكم تعريفها أن تكون مستقلة عن ذات الفرد، ولكنها لا يمكن أن تكون مستقلة عن إمكانية المعرفة البشرية. فالموجود ينبغي أن يكون من حيث المبدأ مما يمكن معرفته بالوسائل المتاحة للإنسان. ويترتب على ذلك أن الأشياء التي يمكن معرفتها بهذه الوسائل (أو ما نسميه بأشياء الواقع أو الخبرة) ذات مكانة أساسية في الوجود.

ويستطيع صاحب "لم الفلسفة؟" أن يستند في هذا المجال إلى تسرات فكرى عريق لعل كانط من أبرز ممثليه. فقد اضطلع بأكبر محاولة منظمة لتفصيل فكرة "الموجود" أو "الشيء الموضوعي" بالإشارة إلى إمكانيات المعرفة البشرية. وأقول "تفصيل" لأن تعريف "الشيء الموضوعي" أو تحليله يتحقق في رأى كانط على مراحل أو "لحظات". أو لنقل إن لوجود هذا الشيء جوانب متعددة، وإن توافر أي منها هو نفسه وفاء بشرط من شروط المعرفة. ومثال ذلك أن هذا الشيء لا بد أن يكون ممتدا في المكان والزمان؛ والمكان والزمان شرطان "شكليان" للحساسية البشرية. وينبغي لمثل هذا الشيء أن يملأ حيزا من المكان والزمان على نحو كيفي محسوس (كأن تكون له مقاومة). ولكن هذا العنصر الكيفي أمر يقتضيه شرط آخر يتعلق بمضمون الحساسية، وهو أن يكون الشيء الموضوعي قادرا على التأثير في حواس الإنسان. وهلم جرا.

غير أننا نستطيع أن نرد أصول هذا التراث إلى أرسطو؛ فهو على غير ما يبدو الوهلة الأولى لم يقتصر على فكرة الوجود بما هو موجود، وإنما اشترط أن يكون الوجود "كما نعرفه"، ورفض صراحة فكرة الوجود في ذاته كموضوع للبحث، الوجود كما يقول أرسطو "يقال على أنحاء متعددة"، ومعنى هذا أنه لسيس هناك شيء واحد يمكن أن نسميه الوجود. وما الوجود إلا كثرة من الأنواع أو لمصًا الطبائع، فقد يكون الوجود جوهرًا (مثل هذا القلم) أو كيفًا (مثل لون القلم) أو كمصًا (مثل طول القلم) إلى آخر أنواع الوجود أو "المقولات" على حد تعبير أرسطو، وينبغى أن يلاحظ أيضًا أن إصرار أرسطو على شرح الوجود بالإشارة إلى "ما يقال" يدل على أن الموجودات في نظره هي أساسًا موضوعات ممكنة للقصايا التقريرية أو الإخبارية أو لنقل ببساطة موضوعات للمعرفة.

ويمكننا أن نجد صورة من هذا التراث في بعض فلاسفة التحليل اللغوى، وبخاصة عند من يعالجون المشكلات الأنطولوجية (أو لنقل مستخلات الوجود) بالاستناد إلى ضرورات التخاطب والتواصل بين مستخدمي اللغة. فالسؤال الأساسي هنا هو: على أي نحو ينبغي أن تكون الأشياء لكي نسسطيع نحن مستخدمي اللغة – أن نتخاطب بشأنها؟ وصورة أخرى نجدها عند ماركس (في شبابه) وغيره من الفلاسفة الذين رأوا أن الطبيعة لا تفهم بمعزل عن العمل الإنساني.

وكل هذه الفلسفات تفترض بطريقة أو بأخرى أن الوجود لا يمكن تـصوره بمعزل عن الخبرة أو لنقل عن الإنسان. ولست أشك في أن الدكتور عبد الغفار مكاوى على وعى بهذا التراث الفلسفي، ولكن يدهشني أنه أغفله وهو بصدد الدعوة لفلسفة بريد لها أن تكون "تقدية". إذ كيف يمكن الفلسفة وهي البحث النظري الخالص – أن تتقد الواقع، والواقع الاجتماعي بصفة بخاصة، دون أن تتحول إلى علم، وإلى علم اجتماع على وجه التحديد؟ مثل هذه الفلسفة يمكنها أن تمارس مهمتها "النقدية" مع احتفاظها بطابعها النظري الخالص عندما تحلل وتمحص مفاهيم الأشياء من حيث هي موجودة سواء في الطبيعة أو في المجتمع لتحدد دور الإنسان

فى تكوينها، سواء أجاء هذا الدور تلبية لضرورات تتعلىق بطبيعة معرفته أو استجابة لتغير الواقع أو خضوعا للأوهام والتزييفات الأيديولوجية. مثل هذه الفلسفة لا يمكن أن تختلط بالعلم، لأن العلم يفترضها. فهى تنظر فى الأشياء من حبث هى موضوعات ممكنة للدراسة العلمية. وغنى عن الذكر أيضًا أن الفلسفة بهذا المعنى خطوة أساسية فى سبيل الإصلاح ما دامت تزيل عن المفاهيم المتعلقة بوجود الأشياء جمودها واستقرارها وتبين ما قد تنطوى عليه من تجاوز لنطاق الضرورة، أو من تزييف، وتبرز من ثم إمكانيات التغيير والتطور. وأحسب أن فى هذا الدور "النقدى" ما يكفى للدفاع عن صلة الفلسفة بالحياة وعن أهميتها القصوى بالنسبة لأى مجتمع يريد أن يكون متحضرًا.

# الثقافة العربية في مواجهة الغرب(\*)

عندما نتحدث نحن العرب عن "الآخر" فإنما نعنى فى المقام الأول أوروبا أو العالم الغربى، ذلك العالم الذى يقع إلى الشمال والشمال الغربى من البحر المتوسط بينما نقع نحن إلى جنوبه وإلى الجنوب الشرقى منه. أما علاقاتنا بالشرق البعيد أو بأعماق أفريقيا أو بأمريكا اللاتينية، فإننا نسلم بها بطبيعة الحال، ولكنها تأتى فلى المقام الثانى و لا تكاد تسبب لنا قلقا أو مصدرًا للتساؤل. وصحيح أن لنا أعماقا جغر افية وثقافية تترامى بعيدًا نحو الجنوب والشرق والجنوب الغربى، وأن للعالم الغربى أطرافا نائية إلى الشمال والشمال الغربى والغرب البعيد (أمريكا)، ولكنا رغم هذا الترامى من الجانبين نلتقى مع الآخر فى هذه المنطقة التى نسميها البحر منطقة الشرق الأدنى وأوروبا وعلى المجال الثقافي الذى يتمحور حول البحر المتوسط. فأقل ما يمكن أن يقال عن هذا المجال الثقافي الذى يتمحور حول البحر المتوسط. فأقل ما يمكن أن يقال عن هذا المجال إنه ملتقى لثقافتين.

وأستخدم لفظ "الماتقى" بصفة مؤقتة وانتظارًا لمزيد من البحيث والتحديد، وحتى نجيب عن السؤال التالى: هل البحر المتوسط من الناحية الثقافية بحيرة سلام ووئام أم أنه ميدان اقتتال أو خط فاصل بين ثقافتين متصارعتين؟ وذلك إذن هو السؤال الأساسى الذي يشغلنا في هذا البحث. وسأعرض بناء على ذلك لمذهبين متعارضين في هذه القضية أحدهما وفاقي وثانيهما صراعي، وسأسلك بين هذين المذهبين طريقًا ثالثًا. وفي رأيي أن هذا الحل الثالث أقرب إلى واقع التاريخ وأنسب لازدهار الثقافة المصرية والعربية بصفة عامة.

<sup>(\*)</sup> ورقة بحثية القيت في الاحتفال الذي أقامته جامعة القاهرة بمناسبة الاحتفال بالذكرى المئوية لمولد طـــه حسين في سنة ١٩٨٨. ونشرت في الهلال، مارس ٢٠٠٥، ص ٨- ١٥.

ومن السهل في الواقع أن يساء فهم طه حسين فيظن أنه من المنادين بإلحاق مصر بالعالم الغربي إلحاقًا يجعلها تابعة له. وذلك أن بعض أقوال طه حسين يمكن أن توحي بذلك. ومن هذا قولته الشهيرة في "مستقبل الثقافة" نريد أن نتصل بأوروبا اتصالاً يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءًا منها لفظًا ومعنى وحقيقة وشكلاً. "(1) ومن هذا أيضنا رأيه أن السبيل إلى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية هي "أن نسلك سيرة الأوروبيين، ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب "(٢).

ولكننا إذا نظرنا إلى هذه الأقوال في سياقها الأوسع تبين لنا أنها لا تعبر إلا عن جانب واحد من موقف طه حسين. يتضح لنا هذا إذا قرأنا "مستقبل الثقافة" قراءة شاملة فاحصة، وإذا راعينا كما ينبغي سائر مواقف طه حسين في هذا المجال.

وسوف نلاحظ عند قراءة "مستقبل الثقافة" قراءة فاحصة أنه يقرن بين محاكاة الأوروبيين والاستقلال، يقول مثلاً: "... إذا كنا نريد الاستقلال العقلى والنفسى الذي لا يكون إلا بالاستقلال العلمي والأدبي والفني فنحن نريد وسائله بالطبع، ووسائله أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي ثم نعمل كما يعمل الأوروبي بالطبع، ووسائله أن نتعلم كما يتعلم أو واضح أن محاكاة الأوروبيين ليست إلا وسيلة ونصرف الحياة كما يصرفها. "(") وواضح أن محاكاة الأوروبيين ليست إلا وسيلة لتحقيق الاستقلال أو لتأكيد الذاتية – كما نقول بلغة هذه الأيام؛ فهي نوع من التعلم عن أوروبا وشرط ضروري وليس كافيا لتحقيق الاستقلال وازدهار الشخصية.

<sup>(</sup>١) المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد التاسع، ص ٤٤.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ص ٥٤.

<sup>(</sup>٣) نفس المصدر، ص ٥٨.

وطه حسين يكتب أحيانًا وكأنه يريد أن يقول إن محاكاة الغير في مجال الثقافة يمكن وينبغي أن تكون محاكاة إبداعية. نرى هذا في بعض كتاباته الفرنسسية التي أسعدني الحظ بجمعها وترجمتها مؤخرًا. (١) فهو في مقالة عن "جوته والشرق" يثني على الشاعر الألماني العظيم لأنه استطاع أن يحطم إطار المشعر الأوروبي وأن ينظم الشعر في ديوانه الشرقي على غرار ما فعل شعراء الفرس والعرب. غير أن طه حسين يؤكد أيضًا أن هذه المحاكاة لم تكن من قبيل التقليد الأعمى، وأن جوته قد بث في قصائده "الشرقية" شيئًا من نفسه كألماني وأوروبي. (١)

وفي مقابل هذا المثال الغربي يضرب طه حسين مثلاً آخر في مقالة فرنسية أخرى عن "بدايات الأدب المسرحي في مصر". فهو يروى كيف ذهب توفيق الحكيم إلى فرنسا وعاد بعدد من المخطوطات التي أرسى فيها دعائم المسرح المصرى. وهو يفترض أن توفيق الحكيم قد جلب هذا الفن من الغرب، وهو الفن الذي لم يكن معروفا لا في الجاهلية ولا في ظل الإسلام. ويشير طه حسين إلى أن توفيق الحكيم قد تأثر بجيرودو وأناتول فرانس. بيد أن توفيق الحكيم استطاع أن يجعل من هذا الفن المجلوب إبداعا لا يمكن أن ينسب إلا إليه وجزءا صدر لا ينجز أمن الأدب العربي؛ فقد جعله مزاجا رائعا من عناصر إسلمية ومصرية وغربية. (٢)

وبإمكاننا إذن أن نجمل هذا الدرس فنقول: إذا كان جوته قد استشرق ليؤكد ذاتية الألمانية والأوروبية، فقد غرّب توفيق الحكيم ليؤكد ذاته المصرية الإسلامية الشرقية. وتلك إذن هي المحاكاة الإبداعية، بها يخرج الفنان عن الأطر الموروثة ويطرح شيئًا من ذاته لا لشيء إلا ليعيد إليها الحيوية والنضرة ويؤكدها من جديد.

<sup>(</sup>۱) انظر طه حسين، من الشاطئ الآخر، كتابات طه حسين الفرنسية جمعها وترجمها وعلق عليها عبد الرشيد الصادق محمودي (بيروت ۱۹۹۰). وقد طبع الكتاب طبعة مزيدة ومنقحة في القاهرة، ۱۹۹۷.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ص ٧٠.

<sup>(</sup>٣) نفس المصدر، ص ٤٣.

وما يصدق على الفنان الفرد يصدق على الثقافات، فتجديد الثقافة العربية يعنى في نظر طه حسين تحقيق مزاج أو تأليف رائع بين ما لدينا وما لدى الآخر الذى هو أوروبا، ولا بد لهذا التأليف أن يشمل التراث العربي الإسلامي، وبخاصة الأدب القديم كما يشمل أحدث ما وصلت إليه أوروبا، فنحن – كما يقول – ندرس الثقافة العربية لأنها تكون شخصيتنا وندرس ثقافة الأوروبيين لأنها تكمل شخصيتنا وتعدنا للمستقبل (١).

فإذا أراد أحد أن ينقد هذه الآراء نقدا سديدا، فعليه أن يوجه سهامه إلى ما فيها من نزعة وفاقية. ومما قد يقال في هذا الصدد إن هذه الآراء تميل إلى التجريد والمثالية إذ تغلب أوجه الاتفاق مع أوروبا، وذلك مثل اشتراكنا معها في التراث الكلاسيكي. فمن المعروف أن هذا الاشتراك لم يحدث دون نزاع. وذلك أن العرب لم يتلقوا علوم اليونان دون مقاومة؛ وظلت الحرب معلنة على الفلسفة والفلاسفة حتى أفلت شمس الحضارة العربية ودب الجمود في أوصالها، ولم تتلق أوروبا هذه العلوم عن العرب دون أن تحاول تخليصها من الطابع العربي الذي اكتسبته. كذلك لا ينبغي أن ننسي أن أوروبا المعاصرة ليست مجرد امتداد لليونان القديمة.

ومما قد يقال في نقد الوفاقية أنها تسعى إلى عقد الصلح بسرعة دون نقد عميق للحضارة الأوروبية. فقد كان طه حسين وغيره من الليبراليين المصريين يعتقدون أن المحتل الأجنبي لا بد راحل، وأن رحيله يؤذن لا محالة بفتح صفحة جديدة من الوفاق والمودة مع العالم الغربي. ولم يدركوا يومئذ أن الاستعمار عن طريق الاحتلال ستتلوه صور أخرى من الهيمنة الأجنبية. ولم يعرفوا ما نعرفه اليوم من نقد للاستعمار الجديد والحضارة الصناعية والمجتمعات الاستهلاكية. وكانوا يجهلون أو يتجاهلون ما كان هنالك من نقد ماركسي لهذه الظواهر.

وفى مقابل المذهب الوفاقى نجد تيارا آخر يرسم نموذجا صراعيا محطا لمنطقة البحر المتوسط. ولهذا التيار جذور عريقة وصور متعددة، ولكن أبرز ممثليه اليوم هو الأستاذ محمود محمد شاكر، وقد اخترته لأننا نجد في كتاباته -

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ١٨٥.

وخاصة في كتابه "المتنبى: رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" – أوضح تعبير عن النموذج الصراعي، وليس من قبيل المصادفة أنه يقف على طرف نقيض من طه حسين، ولست أشير فقط إلى نقده الصريح لطه حسين في آخر "رسالته" وفي كتاباته الأخرى؛ وإنما أشير أيضًا وفي المقام الأول إلى تلك الحرب الخفية التي يديرها على صفحات الكتاب كله نقضا لمذهب أستاذه وخصمه اللدود وطردا لشبحه.

البحر المتوسط وقعًا لهذا النموذج الصراعي ميدان قتال أو خط فاصل بين ثقافتين بينهما حرب لا هوادة فيها منذ انتشار الإسلام. فهناك المسيحي والجنوب الإسلامي. وكل من الثقافتين عالم قائم بذاته. فالثقافة في رأى الأستاذ شاكر كل متكامل كالبنيان المرصوص أو النسيج المحكم. وهي نقوم أساسا على الدين أو ما كان في معنى الدين من أخلاق؛ ولها وعاء خاص بها هو لغتها. فليس لأحد أن لا يدين بدينها ولم يتعلم لغتها وأخلاقها منذ المهدد أن يعرفها إلا من خارجها أو أن يحدث أهلها عنها بخبر صادق أو يريد لهم الخير به. والحرب بين الثقافتين دينية أو لنقل صليبية على مر العصور ومهما تغيرت الأشكال. فليس هناك فارق جوهري بين "الهمج الهامج" تجمعهم مسيحية المشمال من أصقاعها الشمالية لتلقى بهم في أتون المعركة وبين الاستعمار أو حملة نابوليون أو النبشير أو الاستشراق. فكلها أسلحة في معركة صليبية واحدة. وليس ثمة فارق من حيث المبدأ بين غزو ديار الإسلام ونقل معارفه؛ فكلاهما عمل من أعمال الغصب

فماذا يمكن أن يقال تعليقا على هذه الرؤية المصراعية؟ لا يمكن بطبيعة الحال أن ننكر أن الصراع بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب حقيقة من حقائق التاريخ. ولكن تصور الأستاذ شاكر لتكامل الثقافتين كل في حد ذاتها ولطبيعة

الصراع بينهما ينطوى على كثير من التبسيط والتعمية. فهو لم يتوصل إلى هذا الصراع إلا بحذف ما يروق له من حقائق التاريخ. ومثال ذلك أنه بدأ قصصته بانتشار الإسلام، وله أن يفعل ذلك لولا أن هذا الاختيار لا مبرر له فى هذه الحالة سوى أنه مناسب لمرأيه أن الدين هو محور الثقافة وأن الحرب بين الثقافتين دينية بالضرورة وعلى الدوام. وقد كان من المناسب له أيضًا أن يغفل تطور الثقافتين، وأن يتجاهل الفوارق بين مرحلة الصليبية ومرحلة التوسع الاستعمارى والرأسمالى فى أوروبا. ولقد نسلم بأن الدين أو ما كان فى معنى الدين أساسى فى كل ثقافة، ولكن هذا التسليم لا ينبغى أن يكون مطلقا. فلم يكن الدين هو الدافع الوحيد أو ولكن هذا التسليم لا ينبغى أن يكون مطلقا. فلم يكن الدين هو الدافع الوحيد أو الأساسى إلى الصراع فى جميع المراحل. وسوف نرى فيما يلى أن الدين لم يكن في جميع الأحوال هو القوة المحركة الوحيدة على الصعيد الفكرى.

غير أن أهم ما يستبعده صاحب "رسالة في الطريق إلى ثقافتنا" هـو انتقال التراث اليوناني إلى الثقافة العربية ثم انتقاله منها إلى الثقافة الأوروبية. فهو يدرك أن العرب قد نقلوا علوم الأوائل ويفترض أنهم أفادوا منه؛ كما يـدرك أن أوروبا أخذت هذه العلوم عن العرب، ويرى صراحة أنها أفادت منها، ولكنه يمر على هذه الحقائق مر الكرام، ويخفى عليه مدلولها في ضجيج المعركة الكبرى وغبارها. ولو أنه توقف عند تلك الحقائق لرأى أنها لا تناسب القصة التي يرويها وأنها تؤدى إلى انهيارها.

أول نتيجة تترتب على انتقال التراث اليوناني من السشمال إلى الجنوب الجنوب إلى الشمال هي أن الفاصل بين الثقافتين ليس حاسما كما يبدو لأول وهلة. وصحيح أن انتقال هذا التراث قد تم في الحالتين في إطار من علاقات القوى والصراع الإقليمي، وأن طريقة تمثله قد اختلفت على نحو أو آخر من حالة إلى أخرى، وأن النتائج التي ترتبت على هذا التمثل قد اختلفت على نحو أو آخر بدين الحالتين؛ ولكن تبادل هذا التراث واختلاف الثقافتين في تلقيه واستيعابه يدل على أن لهما تاريخا مشتركا ومصيرا واحدا في بعض الجوانب. فليس من الممكن

عرض تطور إحدى الثقافتين دون التطرق إلى تطور الأخرى. وما اختلافهما في تلقى النراث اليوناني وتمثله إلا حلقتين في قصة واحدة، هي قصة النراع الدى يفرقهما ويجمعهما.

والنتيجة الثانية التي تستخلص من دراسة انتقال التراث اليوناني هي أن تمثل هذا التراث لم يتحقق في الحالتين دون ترتيب الثقافة المثلقية ترتيبا جديدا. وهو ما يعنى بدوره اختلال التكامل على نحو أو آخر ولفترة تطول أو تقصر في نطاق هذه الثقافة. وذلك أن نقل علوم اليونان إلى الثقافة الإسلامية كان يعنى إفساح المجال داخل هذه الثقافة لعامل جديد أو قوة دافعة جديدة هي: العقل. وبعد أن كال الإيمان سيدا لا منازع له وكان بهذا المعنى هو أساس الثقافة ومحور جميع العلوم فيها، أدخل عامل العقل، وأصبحت المشكلة الأساسية منذ ذلك الحين هي تحديد مكانة العامل الجديد بالنسبة للدين. وقد حدث عندئذ ذلك التصدع بين النقل والعقل. ودارت المعركة المعروفة التي اختلفت فيها المذاهب ورجحت فيها كفة هذا الطرف أو ذلك حتى جاء الغزالي وانتصرت آراؤه في نهاية المطاف، وعندئذ عاد إلى الثقافة تكامل أو توازن من نوع جديد. وهو تكامل جديد لأنه كان مختلفا عن التوازن الذي التكامل الأول. فقد كان هذا بسيطا خاليا من التعقيد والقسر، بينما كان التوازن الذي حققه الغزالي يقوم على إلجام الفلسفة وكبحها. ولنا أن نقرأ تصنيف الغزالي للعلوم عققه الغزالي ويطرد بعضها شر طردة.

والتكامل كما يتحدث عنه الأستاذ شاكر هو إذن ضرب من الأساطير. وتكامل الثقافة حول الدين لبس في أفضل الأحوال إلا مرحلة مؤقتة ولحظة عابرة في تاريخها، وهو نوع من التوازن الدقيق الذي لا يلبث أن يختل؛ ومثله مثل إيمان العجائز الذي يقال إن عمر بن الخطاب دعا أن يوهبه. وهو إذن مثل أعلى لا يتحقق في الواقع إلا على وجه التقريب وللحظة متلاشية. وما إن يحاول أهل دين ما أن يوفقوا بينه وبين أشياء أخرى مثل العقل أو مقتضيات التطور أو الواقع أو الحضارة حتى تكون المحاولة في حد ذاتها دليلا على زوال لحظة البساطة الأولى وتشقق البناء المرصوص أو النسيج المحكم.

ولعلنا نكون إذن أقرب إلى الصدق عندما نتخذ موقفًا وسطًا بين مدهب الوفاق ومذهب الصراع فنقول إن العلاقة بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب علاقة التحام ونزاع عندما يعنى هذا تداخل المواقع والتنافس على أرض مشتركة. فبين الثقافتين تراث مشترك هو نفسه موضوع نزاع بينهما، وذلك أن علوم اليونان لم تتنقل بين الثقافتين إلا في ظل التوسع السياسي والجغرافي من جانب هذه الثقافة أو تلك؛ وهو لم يستقبل في كلتا الحالتين دون أن تحاول الثقافة المتلقية أن تحوره وفقًا لمتطلباتها وتأكيدًا لذاتها.

موقف وسط يجمع بين المذهبين المذكورين ويتجاوز هما؛ فهو يبرز تعقيد الواقع الذي اختزله كل منهما واقتصر على جانب واحد منه. فطه حسين على سبيل المثال يركز على اتفاق الثقافتين ويهون من أوجه الخلاف بينهما. صححح أنه يقترب من الحقيقة عندما يضرب المثل بجوته وتوفيق الحكيم كأديبين حاول كل منهما أن يحاكي أهل الثقافة المقابلة لثقافته لكي يؤكد ذاتيته. ولكن طه حسين لا يكاد يرى انقطاعًا أو تضاربًا بين لحظة المحاكاة ولحظة الإبداع؛ ولا يكاد يدرك أن تأكيد الذات يعنى بالضرورة مقاومة واعية أو غير واعية لأساليب الغير. وهو على الصعيد النظري العام يكاد ينتهي إلى أن أوجه الخلاف بين الثقافة الإسلمية والثقافة الأوروبية عارضة أو ثانوية. أو لنقل إنه يذيب هذه الفوارق ويبددها إذ يرى أن الثقافتين ترتدان بالتحليل إلى مقومات واحدة متماثلة (۱). والأمر هنا شبيه بمن يسقط الخلاف بين الأديان السماوية الثلاث لأنها تتفق منطقيا على مبدأ واحد هو التوحيد، وينسى أن الدين اللاحق في هذه السلسلة يرمي إلى "نسخ" ما نقدمه.

أما الأستاذ شاكر فهو ببسط العلاقات المعقدة بين الثقافتين عندما يفترض أن تصارعهما يعنى انفصال كل منهما وتكامله في حد ذاته. وهو يقترب من الصدق عندما يرى أن كلتا الثقافتين قد أخذت كل منهما عن الأخرى وعندما يبرز الدافع في كلتا الحالتين إلى الاستحواذ على ما لدى الطرف الآخر (٢). ولكنه لا يكاد يسشير

<sup>(</sup>١) "مستقبل الثقافة"، المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد التاسع، ص ٢٨-٢٩.

<sup>(</sup>٢) الواقع أنه لا يبرز هذا الدافع إلا في حالة الثقافة الأوروبية بوصفها الثقافة المعتدية الغاصبة.

إلى هذه الحقائق حتى تغيب عنه دلالتها. فعملية الأخذ والاستحواذ بين هذين الطرفين المتنازعين تعنى بالضرورة اشتراكهما في عناصر واحدة - هي موضوع النزاع - وتداخلهما؛ كما تعنى أن أخذ هذه العناصر قد أدى في الحالتين إلى اختلال في تكامل الثقافة المتلقية، وأن تمثلها لم يكتمل إلا وقد تحولت الثقافة عن طبيعتها الأولى.

وليس من قبيل المصادفة أن الأستاذ شاكر قد تجاهل هذه الحقائق التاريخية. فهو يستبعد التطور والتاريخ منذ البداية، ويتصور أن الثقافة الإسلامية كنظام مغلق من الأقوال أو النصوص التي لا تلتمس جذورها إلا في أنفس العرب، والمنهج الذي يقترحه منذ البداية منهج "بياني" يقتضي إجراء التذوق على كل ما أنتجه العرب من كلام منظوم ومنثور في أي علم من العلوم بوصفه "إبانة منهم عن خبايا أنفسهم بلغتهم" (1). والبحث بهذا المعنى دراسة لغوية تتصب على كلام العرب لتقصى معانيه ودلالاته في أنفسهم ودون الرجوع إلى واقع التاريخ، وبذلك تبدو الثقافة كنسيج واحد وإن تعددت خيوطه وتنوعت؛ فكأنها الشبكة التي تخرج من جوف العنكبوت.

ومن اللافت للنظر أن الأستاذ شاكر يكتب كما لو كان ابن خلدون لم يوجد أو لم يكن ينتمى إلى ثقافة أخرى غير الثقافة الإسلامية. فصاحب "الرسالة" لا يذكر ابن خلدون أصلالا)، ويتمسك بمنهج فى البحث رفضه هذا المفكر الإسلامي وأثبت قصوره. وذلك أن ابن خلدون رأى على وجه التحديد أنه لا يكفى أن ندرس التاريخ كمجموعة من الأقوال والأخبار التى تمحص بالرجوع إلى قائليها وإلى أخلاق هؤلاء دون الرجوع إلى الواقع. وإنه لمن حسن الحظ أن ابن خلدون يصلح مشالا جيدا لتوضيح ما أعنيه بالاشتباك مع الثقافة الأوروبية. وذلك أن مبدأ الواقع هدذا مبدأ يوناني أصلاً، وإن كان ابن خلدون جعله عربيا.

<sup>(</sup>١) "المنتبى: رسالة في الطريق إلى ثقافنتا" (القاهرة ١٩٨٧)، ص ٨. واقرأ أيضا صفحة ٦.

<sup>(</sup>٢) ما كنت لألتفت إلى هذا الإغفال لولا أن الأستاذ شاكر قد وضع في كتابه (انظر ص ٢٣-١٥) قائمة مطولة للعلوم التي درسها والأعلام الذين استقى منهم منهجه، ولولا أنه ذكر في هذه القائمة أسماء فلاسفة مثل ابن سينا وابن رشد الفيلسوف.

لقد عاش ابن خلدون كما نعلم عند ملتقى الثقافتين، وفي لحظة حاسمة من تاريخ الالتحام بينهما. وكان يؤلف تاريخه وهو يدرك بوضوح أن العالم الإسلمي يتصدع ويضمحل بينما تنهض ثقافة الشمال وتزدهر. غير أن ابن خلدون لم يقنع بلملمة أطراف ثقافته (۱) وبالتدثر بنسيجها. ولقد يبدو أن تأسيسه عندئذ لذلك العلم الجديد - علم العمران أو علم التاريخ - كان بمثابة محاولة الاشتباك مع الثقافة اليونانية في معركة أخيرة مثمرة. ولا ينبغي هنا أن ننخدع بنقد ابن خلدون للفلسفة والفلاسفة؛ فهذا العداء الصريح يخفي جدلاً عميقًا خصباً مع أرسطو على وجه التحديد. وكانت ثمرة الجدل تقرير مبدأ الواقع وإعادة تفسيره ووضع حجر الأساس لعلم التاريخ.

الخطوة الأولى في بناء هذا العلم هي نقد ابن خلدون للسنة التي اتبعها أسلافه في التأريخ. فقد كانوا يكتفون بتمحيص الأقوال والأخبار عن طريق الجرح والتعديل أو نقد أخلاق الرواة، ورأى ابن خلدون أن الأولوبية ينبغي أن تعطي لتمحيص الأخبار بالرجوع إلى "طبائع الأشياء" أو عن طريق التأكد من مطابقتها مع "الواقعات" أو "طبائع العمران وأحواله". فإذا أمعنا النظر في هذه الخطوة لاحظنا أولا أنه اعتمد على المعلم الأول في تقرير مبدأ الواقعي، وذلك أن فكرة طبائع الأشياء – أو الأشياء ذات الماهيات والأعراض التي تتجاوز نطاق الأقوال والقائلين وتشكل المرجع الأساسي في التحقق من الصدق والكذب – فكرة أرستطاليسية ما في ذلك شك(٢).

<sup>(</sup>١) وإن حرص في المقدمة على جمع وتنظيم كل المعارف التي توصل إليها أسلافه.

<sup>(</sup>۲) النفرقة بين الألفاظ (سواء أكانت منطوقة أو مكتوبة) والقضايا من ناحية وبين الأشياء من ناحية أخسرى نفرقة شائعة في كتب أرسطو المنطقية. انظر على سبيل المثال افتتاحية كتاب "في العبارة" وانظسر أيضا رأى أرسطو أن صدق القضايا أو كذبها يتوقف على تقرير ما "فسى الأشباء" من تركيب وانفصال، كما يرد في "تفسير ما بعد الطبيعة" لابن رشد. تحقيق مسوريس بويج، بيسروت، ١٩٦٧ المجلد الثاني، ص ١٢١٨-١٢١٩.

غير أننا من جهة أخرى نرى أن ابن خلدون لم يأخذ مبدأ الواقع عن أرسطو إلا وقد صرفه عن وجهته الأصلية وأعاد تفسيره بما يتفق ومتطلبات المعرفة التاريخية. فالواقع في نظر الفيلسوف اليوناني يتكون أساسًا من "جواهر" أى أفراد مثل سقراط أو هذا القلم الذي أكتب به - لها ماهيات (مثل سقراط حيوان عاقل) وأعراض (مثل سواد القلم). ولا مكان في هذا التصور للمعرفة التاريخية، فالعلم الحقيقي في نظر أرسطو هو تناول الأفراد بالحد أو التعريف أي إدراك ما هو كلي فيها أو ماهياتها مجردة خالصة من شوائب الفردية وحدود المكان والزمان، وليس من قبيل المصادفة أن أرسطو كان يعتقد أن التاريخ - بما أنه يعني بما هو فردى - أما الواقع كما فسره ابن خلدون فهو يتكون أساسًا من تجمعات بشرية - بدوية وحضرية - تجرى عليها أحوال وأحداث تتصل فيما بينها برابطة العلة والمعلول وتخضع للقوانين السببية، وبذلك التفسير الجديد للواقع أصبح التاريخ ممكنًا.

ومن الواضح أن ابن خادون قد أحدث تصدعًا فى الثقافة الإسلامية أو فى التصور التقليدى لها عندما أدخل – مستعينًا بأرسطو – مبدأ الواقع الذى يتجاوز الأقوال وأنفس القائلين وأخلاقهم. غير أن ابن خادون لم يدفع ثقافته إلى ما وراء حدودها المألوفة ولم يربطها بثقافة اليونان إلا وقد ميزها عنها وأحرز لها تفوقًا عليها، وذلك أن إعادة تفسير مبدأ الواقع بحيث يصبح نظامًا من الوقائع التى تخضع للقوانين السببية يعنى أن الثقافة الإسلامية قد تجاوزت أرسطو والأرستطاليسية وعالم العصور الوسطى وسبقت بهذا المعنى أوروبا إلى العصور الحديث.

ويحق لنا بناء على هذه الحالة النموذجية أن نستخلص بعض النتائج العامة، وأولى هذه النتائج تتعلق بوحدة الثفاقة الإسلامية، فالدين أساسى فى هذه الثقافة ولكن هذا لا يعنى أن الثقافة تنتظم على هذا الأساس كالبناء المرصوص أو النسق الفلسفى أو النسيج المحكم أو الجهاز العضوى. وتدل دراسة التاريخ على أن هذه الثقافة قد تعرضت فى تاريخها لهزات وانقلابات وتحولات جذرية، وأنها تطورت واستقبلت أو استنبطت مبادئ أخرى كمبدأ العقل أو مبدأ الواقع.

وليس هناك من وحدة أو تكامل أو منطق إلا ما أمكن ملاحظته في إطار التطور من علاقات متغيرة غير متجانسة وغير متسقة بين مقومات هذه الثقافة سواء أكانت أصيلة أم مجلوبة. وليس صحيحًا أن إزالة أى خيط من هذا النسبج يهدد بتفككه أو أن استبعاد أى حجر من البناء يعنى تداعيه بأكمله. فتطور الثقافة الى ثقافة – أو حياتها عملية مستمرة من الحذف والإضافة أو الهدم والبناء.

وتتعلق النتيجة العامة الثانية بثقافة البحر المتوسط أو بالثقافة العالمية أو الإنسانية. فقد أحاطت بهذا البحر وما زالت تحيط به ثقافات متعددة. وليس هناك من وحدة تجمع بين هذه الثقافة أو من تراث مشترك بينها إلا ما كان ثمرة لتلاحمها وتشابكها عبر التاريخ. وليس من الممكن أن نعزل في هذا التعدد نواة صلبة ظلت ثابتة لنطلق عليها الثقافة الإنسانية أو العالمية. ولكن هناك تراثا فضفاضا متعدد الجوانب والمراحل بحسب تعدد الثقافات التي تداولت هذا التراث وتتازعت عبر التاريخ. فقد جرت سنة التطور على أن يؤول التراث المذكور إلى الثقافة الغالبة فتتناوله بالحذف والإضافة وتعيد تنظيم مقوماته وتطبعه لفترة بطابعها. وليس من الممكن أن نصف وحدة هذا التراث دون أن نروى قصة الجدل والنزاع المذى دار وما زال يدور بين الثقافات المذكورة. وإنا لنقترب من الصدق إذا شبهنا هذه وما زال يدور بين الثقافات المذكورة. وإنا لنقترب من الصدق إذا شبهنا هذه الثقافات بالدوائر المتقاطعة. وتزداد الدقة إذا نحن أضفنا إلى هذا التشبيه الهندسي بعدًا زمنيا ديناميكيا فقلنا عن هذه الدوائر إنها دوائر نفوذ.

أما النتيجة العامة الثالثة فتتعلق بالموقف الذي ينبغي أن نتخذه اليوم من الثقافة الغربية، وهو موضوع معقد ويستحق دراسة قائمة بذاتها، ولكننا قد نقول بصفة مؤقتة وعلى سبيل الاختصار إنه لا مفر في هذه الحالة من أن نشتبك مع الثقافة الغالبة فنتعلم عنها وننازعها بقدر الإمكان فيما لديها (أو فيما آل إليها). ويبدو أن ابن خلدون هو خير مثال يحتذي في هذا الصدد. ويقتضي هذا أن نتخذ من الثقافة الأوروبية موقفا إيجابيا فنشتبك معها في بناء العلوم والحضارة. فذلك هو الإطار الوحيد الذي يحدد لنا ماذا نأخذ وماذا ندع من التراث وماذا نأخذ وماذا ندع من الغرب دون تعسف أو تعصب أو تلفيق. ويترتب على ذلك أن جميع الجهود

التى تبذل اليوم لبحث مشكلة التراث والمعاصرة – أو الأصالة والتجديد – تبقى علامة على العقم والتخلف طالما اقتصرت على المستوى النظرى البحت ولم تنخرط في عملية البناء والتزمت بمقتضياتها، وينبغى أن نتذكر في هذا المصدد أن ابن خلدون لم يكن يعنيه في المقام الأول أن يكون أصيلاً أو معاصرًا أو أن يجمع بين أسلافه وبين أرسطو، وإنما اهتم أول ما اهتم بتقصى الشروط اللازمة لبناء علم التلريخ، كيف يصبح علم التاريخ ممكنًا؟ ذلك هو السؤال المذى حدد لابن خلدون اختياراته، ولقد كانت معاناة الضرورات التي تمليها عملية البناء هي طريقه إلى حرية الإبداع، وما أشبهنا إذ نحاول حل المشكلة على المستوى النظرى البحت بمن يتساءل عن أي المذاهب يتبع في الرقص وعن سبل الإبداع في هذا الفن دون أن يعاني ضروراته ودون أن يتلمس هنالك منافذ الحرية، وليس لأحد لم يستعلم قواعد اللعب ولم يتمرس بها أن يثور عليها.

## ساحة التشابك والنزاع (\*)

أود في هذه المقالة أن أستأنف حديثا بدأته في الثمانينيات من القرن الماضي عن الثقافة العربية في مواجهة الغرب. فما زال هذا الحديث مناسبا لمقتضى الحال لأن وجود الثقافة العربية في ملتقى الثقافات — وهو موضوع البوم — يعني في المقام الأول أننا في مواجهة الغرب. فنحن العرب عندما نتحدث عن الآخير إنما نعني في المقام الأول من يواجهوننا عبر البحر المتوسط إلى المشمال والمشمال الغربي، أو لنقل أوروبا والعالم الغربي بصفة عامة. وقد تغيرت الخارطة منذ تلكم الأيام. فمن ناحية الشرق والجنوب الشرقي زاد تشابك العلاقات بيننا وبين البلاد الأسيوية بما في ذلك إيران والهند وباكستان وبلدان الشرق الأقصى. لكننا ما زلنا البعيد نتيجة لتزايد نفوذ الولايات المتحدة. ولكن ما زالت الساحة التي حددها طه حسين بيننا وبين الغرب بمنطقة حوض البحر المتوسط أو المشرق الأدني أو الشرق الأوسط هي محط أنظارنا وأنظار من يواجهوننا إلى الشمال والغرب، وإن كانت الساحة قد اكتسبت طابعا جديدا كما سأبين بعد قليل.

وقد كنا بحكم هذا التوسط وما زلنا في ملتقى الثقافات. ولكن استقبال العلوم والمعارف وسائر ثمار الثقافات من الشرق والشرق البعيد لا يكاد يثير قلقًا لدينا. أما تلقيها من الشمال والشمال الغربي والغرب البعيد فهو موضوع الاهتمام والقلق الدائمين. وذلك أن الغرب ما زال هو المصدر الرئيسي للمعارف والعلوم، وما زال هو مركز الثقل من حيث العلاقات السياسية والاستراتيجية. بل إنه يواجهنا من الشرق عن طريق محمياته وقواعده، ويبدو إذن أن علاقاتنا بالعالم من هذه الناحية ذات وضع خاص في حياتنا.

<sup>(\*)</sup> نشرت في الهلال، أبريل ٢٠٠٥، ص ٩٨-١٠٧.

لقد ظن طه حسين في كتابه عن مستقبل الثقافة (القاهرة ١٩٣٨) أن تـشابك العلاقات بين مصر وبين الثقافة الأوروبية ووجود قواسم مشتركة بينهما – وهــى العقلانية اليونانية والفقه الروماني وديانة التوحيد – يعنى أن ثمة ثقافة واحدة تجمع بين الطرفين، هي ثقافة البحر المتوسط. ولكن الحقيقة كما نتبينها في واقع التــاريخ هي أن ثمة ثقافتين متشابكتين وإن كانتا متنازعتين، وذلك أن التــراث اليوناني المشترك لم ينقل إلى الثقافة العربية دون مقاومة ولم يستقر فيها دون طبعه بطــابع عربي إسلامي خاص، وأن أوروبا عندما نقلت هذا التراث عــن العـرب طبعت بدورها بطابعها الخاص، وكان ذلك يعني من بين ما يعني محو الطــابع العربــي الإسلامي أو إخفاءه. يضاف إلى ذلك أن التراث القديم الذي كان موضع تحوير هنا وهناك لم ينتقل في أي من الحالتين إلا في ظل علاقات القوى والصراع: الفتــوح وهناك لم ينتقل في أي من الحالتين إلا في ظل علاقات القوى والصراع: الفتــوح وطرق التجارة؛ والحروب الصليبية وإعادة السيطرة الأوروبيــة علــي الأنــدلس، والاستعمار الغربي بالمعنى الحديث.

وقد يبدو إذن أن النموذج الصراعي الذي قدمه محمود محمد شاكر في كتابه عن المتنبى أو رسالة في الطريق إلى ثقافتنا (جدة – القاهرة، ١٩٨٧) أقرب إلى الصواب، وإن كان ينطوى على تبسيط شديد، فشاكر يرى أن الصراع في حقيقت كان وما زال دينيا وصليبيا على وجه التحديد، وأنه يعنى وجود ثقافتين تشكل كل منهما نظاما مغلقا ومكتفيا بذاته ومرتكزا على أساس من الدين أو ما قام مقام الدين. وحقيقة الأمر أن الثقافتين متداخلتان بحكم تراتهما المستشرك، وإن كان التداخل ينطوى على التنازع للأسباب التي بيناها. وليس ثمة اكتفاء ذاتى ولا انغلاق، ولم يكن الدين في يوم من الأيام سدا منيعا محكما دون التبادل مع أوروبا. ولسنا نبائغ إذا قلنا إن التشابك مع أوروبا والعالم الغربي قد بلغ حدا من التعقيد بحيث لا يمكن كتابة تاريخ أي من الثقافتين دون الرجوع إلى الثقافة الأخرى ودون الإشارة إلى ما استعارته كل ثقافة من الأخرى.

وما زال التشابك بيننا وبين العالم الغربي يتزايد منذ ألف طه حسين كتابه. ويكفى أن نعدد على سبيل المثال لا الحصر ما يدل على ذلك. فمن هذه الناحية زاد التغلغل العربي الإسلامي في العالم الغربي بسبب الهجرة وما اقترن بها من انتشار العمالة العربية والثقافة الإسلامية. ومن الظواهر ذات الدلالة في هذا الصدد أن علماء العرب والمسلمين أصبحوا يحلون محل المستشرقين التقليديين في تعليم أبناء الغرب في مجالات الثقافة العربية والإسلامية.

أما من الناحية الأخرى، فقد زاد اعتمادنا على الغرب وزاد تغلغل ثقافته فينا. فمن الممكن أن نقول بصفة عامة أن نقول إن الحضارة الغربية هي الحضارة المنتجة المصدرة بينما نقف نحن وكثير من أجزاء العالم في موقف المستورد المستهلك. فالحركات الأدبية والفكرية الكبرى والاكتشافات العلمية الضخمة والمبتكرات التكنولوجية الرئيسية تظهر في الغرب وتنتشر من ثم إلى بقية أنحاء العالم، بما في ذلك منطقة الشرق الأوسط. غير أن هذه المنطقة تتميز خاصة بضعف شديد بإزاء النفوذ الغربي. وذلك أن الاستعمارين البريطاني والفرنسي لـم يرحلا دون غرس إسرائيل في قلب العالم العربي ودعمها بالنفوذ الأمريكي الجبار. وزاد الأمر سوءا بفرض الحماية على أجزاء كبيرة من العالم العربي، واحتلال العراق، والرغبة في إعادة تخطيط منطقة الشرق الأوسط وفقا لمصالح الغرب، ومحاولة فرض إصلاحات سياسية واجتماعية واقتصادية وتعليمية وثقافية (بالمعنى الضيق للكلمة) وفقا لنفس المصالح. وقد اشتد النفوذ الغربي واحتد بعد سقوط الاتحاد السوفييتي وسيطرة القطب الواحد. وبذلك أصبح الأمر يتجاوز التداخل والتشابك، وأصبحنا الآن بإزاء حالة من التأزم والصراع المحتدم. وصحيح أن الميل إلى هيمنة القطب الواحد يؤثر في العالم ككل، ولكن يبدو أن وقعه أشد وأسوأ على المنطقة العربية.

فإذا كان ذلك هو ملتقى الثقافات كما نشهده اليوم، فماذا عسانا نفعل فلا فصل فاخذا كان ذلك هو ملتقى الثقافات كما نشهده اليوم، فماذا عسانا والمعاصرة. ماض ليس ببعيد كانت المشكلة تطرح في إطار التقابل بين الأصالة والمعاصرة. وكانت الأصالة بالنسبة لنا هي التراث العربي الإسلامي. أما الحداثة فقد أصبحت

تعنى اتباع نمط النمو الرأسمالي في الاقتصاد؛ والأخذ بالعقلانية ومناهج العلم الحديث في مجال الفكر؛ وتطبيق النظام الديمقر اطى وحقوق الإنسان في مجال السياسة، ولقد كان يبدو أن من الممكن الاختيار؛ وكان المعتدلون منا يؤكدون أن لا تعارض بين الجانبين وكانوا يبحثون عن صيغة يمكن بها الجمع أو التوفيق بينهما.

ولكن الوضع قد تغير الآن وتوارت تلك الطريقة في طرح الموضوع على ضوء قوة الغرب الزاحفة. فقد أصبح الكل يسعى إلى الأخذ بالحداثية أو اللحاق بركبها على نحو أو آخر دون كثير اهتمام بالأصالة. وأقول على نحو أو آخر لأن الأمر يتوقف على قدرة كل دولة على المناورة مع القوة الغالبة. فهناك هامش للمناورة يضيق أو يتسع وفقًا لموازين القوى وحسابات المصالح في كل حالة على حدة. وذلك أن الطرف الغربي الغالب يولى الاهتمام الأكبر لاتباع نمط النمو الرأسمالي ويقنع بتحقيق مصالحه؛ فإذا تحقق ذلك كان مستعدا للتصحية بجوانب أخرى من الحداثة. فهو قد يقنع عندئذ بنظام شبيه بالنظام الديمقراطي بل وقد يؤيد الأنظمة الدكتاتورية والقمعية. وهو قد يتخذ من حقوق الإنسان وسيلة للصغط والابتزاز من أجل الحصول على تنازلات في مجالات أخرى، وقد يغض الطرف عن انتهاكها أو يقدم هو نفسه على انتهاكها، ولا يعنيه كثيرًا أن يأخذ الغير بالعقلانية والمناهج العلمية بل وربما قاوم هذه النزعة. وهناك إنن ما يسمى بازدواج المعايير أو الكيل بمكيالين، وما دام الأمر كذلك فإن ثمة هامشا للمناورة.

وعلى هذا الأساس أصبح بمستطاع الدول غير الغربية اتخاذ بعض الإجراءات والترتيبات الحداثية دون غيرها وذلك في الحدود التي يسمح بها هامش المناورة. فالدول القوية أو الناهضة بدأت تطبق النظام الرأسمالي وتركز على تقوية الاقتصاد وتسعى بهمة إلى امتلاك ناصية العلوم والتكنولوجيات الحديثة ونتاور فيما يتعلق بتطبيق الديمقراطية وحقوق الإنسان، وهي إذ تتخير من جوانب الحداثة ما يناسبها لا تفعل ذلك حرصا على أصالتها، بل تحاول أن تحقق من أسباب القوة الاقتصادية والعلمية والعسكرية ما يكفل لها التوصل إلى قدر من التوازن أو المهادنة مع قوة الغرب ويضمن لها الأمن والاستقلال، ولقد نحيت جانبا أفكار مثل التمسك بالتراث والعدالة الاجتماعية وحقوق الشعوب (في مقابل حقوق الأفراد) وحرية تداول المعلومات.

أما في بلداننا العربية فإننا نحاول اللحاق بركب الحداثة دون نجاح كبير. فالرأسمالية التي أخذنا في تطبيقها رأسمالية متخلفة؛ وهناك خطوات تتخذ نحو الديمقراطية ولكنها خجولة متعثرة؛ وقد أصبحنا نؤمن بضرورة تحصيل المعارف العلمية والتكنولوجية دون أن تتوافر لدينا الإرادة السياسية أو السياسات التعليمية اللازمة. وليس هناك إرادة عربية موحدة؛ فنحن نواجه التوسع الغربي ضعفاء مقرقين. والموارد العربية مبددة، والدول العربية مفروض عليها أن تقف موقف المنفرج من الغزو الصهيوني المستمر لفلسطين وأن تقف موقف الحليف مع الغزو الأمريكي للعراق وأن تطلب الحماية من الغرب وأن تفتح له أراضيها كي يقيم فيها فواعده العسكرية ومواقعه الأمامية وأن تقنع في أفسضل الحالات بما يسشبه الديمقراطية وأن تكون عرضة للابتزاز في مجالات التعليم والإصلاح السياسي والاجتماعي وحقوق الإنسان، ومؤدي كل ذلك أن الحداثة كما نحاول تطبيقها لا تضمن لنا أي نوع من القوة أو الأمن، بل تنتهي بنا إلى أسوأ صفقة في العالم وهي التبعية الكاملة.

فماذا عسانا نفعل؟ أعتقد أن الإجابة صدارت واضحة. لم يعد الأمر يتعلى بالأخذ بالحداثة أو عدم الأخذ بها. ولم يعد الأمر يتعلق بالنقل عن الغرب أو عدم النقل عنه. فقد أصبح من الضرورى ضرورة قصوى أن نأخذ بوسائل القوة، وهو ما يعنى ضرورة الانفتاح على الغرب مع مقاومته بوسائله. فالهم الغالب في الوقت الحاضر هو مقاومة الخطر الزاحف والقدرة على البقاء مستقلين.

إن الثقافة التى تتغلق على نفسها تعرّض نفسها لخطر التجمد والانحطاط والفناء. فهى تصبح فريسة سهلة للمغيرين عليها والطامعين فيها. ذلك ما حدث لثقافات العالم الجديد عند اكتشاف الأوروبيين له. فلقد واجهت الثقافات الأصلية غارات المستعمرين والمغامرين الأوروبيين بوسائلها الخاصة المحدودة ولم تستطع الصمود أمامهم فأبادوها، ولو أن أهل تلك الثقافات كانوا على وعيى بأساليب المغيرين وحيلهم لكانوا أقدر على الصمود، ولو أنهم كانوا أكثر مرونة في مواقفهم من تراثهم الأصلى لكانوا أكثر نجاحًا في مواجهة الهجوم الماحق، والثقافة الغربية مغيرة علينا بخيرها وشرها ولا بد أن نفيد منها وأن نتقى شرها لكى نبقى.

ولا بد إذن من الأخذ بأسباب الحداثة على أن تكون حداثة حقيقية تضمن لنا القوة. وهنا قد يسأل سائل: كيف يمكن مقاومة النفوذ الغربي إذا كنا سنصب كل اهتمامنا على الأخذ بوسائله ومسايرته في أساليبه? والسرد على ذلك أن أدوات الحداثة المفروضة علينا من الغرب لا تؤدى بالضرورة إلى الضعف بإزائه. فمن الممكن مقاومته بهذه الوسائل عينها، بل يبدو أن ليس هناك طريقة أخرى للمقاومة كما نلاحظ في حالة الثقافات التي اندثرت والثقافات التي ما زالست قادرة على الصمود والمناورة.

ولو جاز لى أن أضع سلمًا للأولويات لقلت ما يلى: ينبغى التركيز فى هذه المرحلة على قوة الاقتصاد والقدرة على تحصيل المعارف العلمية والتكنولوجية. غير أن هذا يتطلب كما نعلم قدرًا من التحرر السياسى والاجتماعى وسياسات تعليمية رشيدة. ولست فى قلق شديد على الإبداع الأدبى لأن هذا الإبداع ممكن فى ظل أحلك الظروف، ولن أركز على الإبداع فى مجال الفكر والفلسفة لأن هذا الابداع يتوقف فى رأيى على امتلاك ناصية العلوم، والعلوم الأساسية بصفة بخاصة.

ولكن ألا تقتضى القدرة على المقاومة بهذه الوسائل الاستعانة بمواردنا الذاتية أو لنقل بأصالتنا أو تراثنا؟ والإجابة عن هذا السؤال لا بد أن تكون بالإيجاب، ولكن الثقافة التي تريد أن تقاوم خصومها بوسائلهم لا بد أن تتطلى بالمرونة فيما يتعلق باللجوء إلى مواردها الذاتية. فليس من الممكن أن نختزل الأمر في مبدأ واحد دون سواه، مثل الدين.

وعند هذه النقطة لا بد من التوقف مرة أخرى عند نظرية شاكر فيما يتعلق بارتكاز الثقافة، والثقافة الإسلامية خاصة، على الدين أو ما يقوم مقام الدين. فسوف يقال عندئذ إن الإسلام هو الأساس في ثقافتنا، وهو العنصر الثابت الذي لا بد من التمسك به في جميع المواقف والحالات. ولكن هذا الرأى ينبغي أن يمحص وينقح. فليست الثقافة بصفة عامة نسقا فلسفيا محكما يمكن استنباط كل ما فيه كما تستنبط الفروع من مبدأ أو أصل واحد، فإذ نظرنا إلى الثقافة العربية خاصة وكمنا

تطورت في التاريخ، تبين لنا أنها اقتربت أكثر ما اقتربت من النموذج الذي يقدمه شاكر في لحظة عابرة، وذلك عندما كانت كل العلوم - بما في ذلك علوم اللغة والفقه والكلام - تتمحور حول دراسة القرآن الكريم والسنة. ولكن هذا التمحور لم يحل دون تطور هذه العلوم وازدهارها على نحو يتجاوز الاهتمامات الدينية الأصلية؛ بل ولم يمنع المسلمين الأوائل من تطويع الثقافة الإسلامية بحيث تتسع لمبادئ أخسرى مثل مبدأ العقل الذي تقوم عليه العلوم العقلية (في مقابل علوم النقل). كلا ولم يمنع الإسلام ابن خلدون - وهو الفقيه المسلم - من الاحتكم في دراسة التساريخ والعمران إلى مبدأ ثالث، هو التطابق مع واقعات العمران وطبائعه، أو لنقل بإيجاز مبدأ الواقع. وليس صحيحا إذن أن الثقافة الإسلامية ترتكز على الدين بالمعنى الذي يستبعد أصولا وموارد أخرى. وقد تقتضى مقاومة الخصم بوسائله أن نلجماً إلى أصول وموارد آلت إلى الثقافة العربية قبل ظهور الإسلام أو اكتسبتها بعد ظهوره، وصارت جزءاً لا يتجزأ من الثقافة الإسلامية.

ولم يعد من الجائز في مجال تخطيط السياسات الثقافية أن نتساءل عما إذا كان هناك متسع للعلوم العقلية أو العلوم الوضعية أو العلوم الاجتماعية والإنسانية. وذلك أن استقبال هذه العلوم ورعايتها أمر مسلم به أو ينبغي أن يكون كذلك. ولمن شاء أن ينقد العقل أو العلم أو بعض العلوم، على ألا يكون هذا النقد عقبة تحول دون دراستها أو نموها.

وأود أن أقول في الختام إنني لست متشائمًا رغم سوء الظروف، بل لعلي أميل إلى شيء من التفاؤل بسبب سوء الظروف، ولست أعنى بذلك ما يقال مسن أنه لا بد الليل من آخر، إنما أعنى أن الوضع الراهن يمكن أن يقرأ على نحو آخر، إذ يبدو لى أن الأمة العربية تبدو في ظل هذه الأزمة أو المحنة مؤهلة للعب دور تاريخي ضخم، دور عسير ولكنه حاسم، فبينما قررت كثير من الدول أن تستسرى أمنها بأن تطلق يد الغرب في الشرق الأوسط وأن تقف موقف المتفرج أو المهادن أو المتواطئ أو الحليف عن رضا أو على مضض، أصبحت الثقافة العربية هي التي تواجه قوة الهيمنة وحدها في هذه الساحة، وهو وضع كما تعلمون سيء غاية

السوء من حيث موازين القوى. ولكن انفتاح الساحة على هذا النحو يفضح طبيعة العدو كما يكشف طبيعة المعركة. فهو عدو غاشم في معركة غاشمة لا علاقة لها بالديمقر اطية ولا بحقوق الإنسان ولا بأبسط قواعد القانون الدولي ولا بالسسلام. ونفسى تحدثتي بأن منازلة هذه القوة الغاشمة قد تكون هي الدور التاريخي المناط بالعرب نيابة عن العالم. أقول هذا وفي ذهني كيف زحزحت إسرائبل من سيناء، وكيف طردت من جنوب لبنان، وكيف سترحل عن غزة والضفة الغربية. وبذلك ينحسر المد الصهيوني داخل قلعة مدججة بالسلاح تحتمي من المقاومة الفلسطينية بسور عازل. والحرب ما زالت سجالا. فستحاول إسرائيل أن تخرج من هذا الجيتو الذي وضبعت نفسها فيه؛ وسيحاول الفلسطينيون أن يخترقوا السور. كما ألاحظ أن الحرب ما زالت سجالا في العراق بعد أن ظنت الولايات المتحدة أنها مقبلة علي, نزهة واعتقدت أن نهاية الجولة الأولى تعنى أنها هزمت العراق بالضربة القاضية. ولكن الحرب هنا ما زالت سجالاً. وما دامت المقاومة مستمرة، فإني متفائل بقدرة الثقافة العربية. فالمقاومة في ظل المحنة تعنى أن هناك موارد غير مرئيسة وراء الآداب والسياسة والاقتصاد والعلوم والتكنولوجيا، وأن من الممكن استغلالها، وأن الابتكار من ثم ممكن وقائم. وإذا كان للأصالة العربية دور فلا بد أن يتجلى أول ما يتجلى في هذا الإطار، وعندما أتحدث عن الموارد غير المرئية فسإنني لا أعنسي بطبيعة الحال التراث المكتوب أو الشفهي؛ وإنما أعنى أشياء وخصائص تتعلق بالشعوب ومواردها الروحية مثل صلابة الأمهات الفلسطينيات وصبر المصربين الذي لا حد له على الشدائد وقدرة العراقيين على مد أمد المعركة. ولقد أحسن محمود محمد شاكر صنعًا عندما خفف من تطرفه فقال إن الثقافة ترتكز على الدين أو ما قام مقام الدين. فمن الواضع أن هذه العبارة الأخيرة مطاطة ويمكن أن تشمل الأخلاق، والأخلاق لا بالمعنى الضبيق كما قد يود شاكر، ولكن بالمعنى الواسع بحيث تشمل العادات والتقاليد والخصائص والتجارب التي تراكمت منذ أزمنة سحيقة وما زالت تنمو وتتطور.

# في ذكري ابن خلدون (\*)

يبدو أن هذا العام هو عن جدارة عام ابن خلدون. فالاحتفال بالمفكر العظيم قائم على شاطئى البحر المتوسط، ولكل طرف أسبابه الخاصة. لقد ولد المحتفل بسه فى الأندلس وعاش وازدهر فى إفريقية (تونس كما تسمى اليوم) ثم رحل إلى مصر واستقر فيها؛ فقد آوته وحمته وأعزته كما آوت من قبل وحمت وأعزت اليهودى موسى بن ميمون. وقد نشرت "القاهرة" (٢٣ مايو) تقريرا عن المعرض الذى أقيم لابن خلدون فى إشبيلية؛ كما نشرت فى نفس العدد مقتطفات مما كتبه طه حسين فى الرسالة التى أعدها فى فرنسا عن ابن خلدون ونال بها دكتوراه الجامعة مسن السوربون، وطبعت فى نصها القرنسى فى باريس سنة ١٩١٧. وفى مارس مسن هذا العام عقدت فى تونس ندوة ضخمة عن ابن خلدون حضرها جمع غفير مسن الدارسين العرب والأوروبيين. وفى أبريل نظمت ندوة أخرى فى دار الكتب والوثائق المصرية، وسوف تنظم فى ديسمبر ندوة ثالثة فى المجلس الأعلى للثقافة.

ولقد أحسنت "القاهرة" صنعًا عندما نشرت تلك المقتطفات تحت عنوان "ابن خلدون حين ينزل المثقف إلى ملعب السياسة". عنوان يدل على الحذق ولا يخلو من مكر، لأن الموضوع إذا طرح على هذا النحو مناسب تمامًا لما نحن فيه، وهو موضوع الساعة اليوم، كما كان أيام طه حسين، وكما سيكون في مستقبل الأيام طالما كانت هناك سلطة وكان هناك مثقفون. وملعب السياسة هذا ملعب خطر كما بين طه حسين عندما وصف نزول ابن خلدون إليه.

<sup>(\*)</sup> نشرت في جديدة "القاهرة" ٦ يونيو ٢٠٠٦ تحت عنوان "خدعوك فقالوا: شياطين المستشرقين هم الذين اكتشفوا ابن خلدون ووسوسوا للأزهري المارق "طه حسين" بالاهتمام به".

### إحياء ذكرى إبن خلدون:

ولكن طه حسين عندما كتب رسالته تلك كان يريد أساسًا إحياء ذكرى ابسن خلاون، كما أحيا قبل ذلك ببضع سنوات ذكرى علم آخر من أعلام الثقافة العربية، وأعنى بذلك أبا العلاء المعرى. فقد كان هذا الشاعر الفيلسوف موضوعًا لرسالة أخرى نال بها طه أول دكتوراه تمنحها الجامعة المصرية (١٩١٤) ونشرت بعنوان "ذكرى أبي العلاء" ثم أعيد نشرها بعنوان "تجديد ذكرى أبي العلاء". وربما نظرنا إلى الكتابة عن نزول ابن خلدون إلى ذلك الملعب الخطر بوصفه جزءًا منطقيًّا من عملية الإحياء؛ فليس أشد حيوية وعنفوانا من لعب المفكر في معترك السياسة ومعانة مزالقه ومهاويه. وطه حسين لا يقصر في بيان زلات ابن خلدون وكبوات وإبراز عيوبه وتجسيم نقائصه. أما في حالة أبي العلاء فإنه يسلك إلى إحياء ذكراه مسالك أخرى ويبعث موضوع دراسته على نحو آخر. يحيط إحاطة مفصلة بمختلف الظروف التي أحاطت بحياة الشاعر الفيلسوف وحياة مجتمعه قبل أن يعرج على داره في معرة النعمان (بالقرب من حلب) ويقف عليها باكيًا وقوف الشعراء القدامي على أطلال أحبابهم ثم يدخل الدار "فيواجه" أبا العلاء وهو يتصدر مجلسه بين طلابه و "يستمع" إليه.

وهو ما يدفعنى دفعًا إلى التساؤل: ماذا يمكن أن يحدث لو قدر لابن خلدون أن يبعث حيا بيننا ويسير فى شوارع القاهرة التى بهرته وخلبت لبه وأشاد بها عاصمة للدنيا، لنحصر انتباهنا فى القاهرة ونتناسى للحظة ما يحدث فى العراق وفلسطين وديار الإسلام على تراميها. ماذا كان عساه يقول فى تلك الحدود الضيقة؟ كانت القاهرة ستروعه وتذهله عن نفسه للحظة تقصر أو تطول. مدينة شديدة "العمران"، ولكنه عمران متوحش عارم ملوث يشى بالتدهور والانهيار. بناء ضخم تنوء أسسه بثقل غرفاته واعوجاج جدرانه وكثرة سكانه ويهدد بالانهيار. ولقد يبدو لابن خلدون لأول وهلة أن ما قاله فى التفاعل أو التصارع بين البداوة والحضارة يمكن أن يصلح فهما لهذا النوع من العمران. ولكن ابن خلدون سرعان

ما يدرك أن آراءه لم تعد تصلح لفهم ظواهر اجتماعية مثل هجرة أهل الريف إلى المدينة ونشأة المجتمعات المحلية العشوائية والهامشية ومساكن المقابر وانتسار الحجاب والنقاب والجلباب الأفغاني والسروال الباكستاني و ازدهار الأصولية المتطرفة والإرهابية. فزحف البادية على المدينة في هذه الحالة لا يشبه في شيء غزو أمراء البادية للحواضر واستقرارهم فيها وبناءهم لممالك وأرستقراطيات ترعى العلوم والفنون.

### رموز الضمير

ولكن لماذا يحاول البعض بعث ابن خلدون؟ ولماذا يتحدث البعض عن عودة أبى العلاء؟ لأنهما ينتميان إلى فئة من المفكرين تطارد ذكراهم عقول أخلافهم فيتصورون أنهم نفضوا عنهم التراب وعادوا ليفتشوا ويحاسبوا ويصدروا الأحكام. فئة تمثل ضمير الأمة. ومن هذه الفئة - إلى جانب أبى العلاء وابن خلدون المتنبى. فهو بدوره لا يفتأ يعاد إلى الحياة. وسر ذلك فيما يبدو أن هؤلاء المفكرين يمثلون ضمير الأمة. يطلقون التحذيرات ويدقون نواقيس الخطر في حياتهم شم يبعثون بعد رحيلهم المتفتيش والمراجعة وتوجيه اللوم والتوبيخ أو الإدانة. ولزياراتهم الخيالية - كما يعلم أصحاب الضمائر - وخز يقض المصاجع ويطير النوم عن العيون. وزياراتهم لا تنقطع وإلحاحهم على النفوس - حية كانت أم متادة، يقظة كانت أم خامدة - لا يتوقف. أو هذا على الأقل ما أوده لأصحاب الضمائر العربية.

ولقد قساطه حسين عندما طعن في أخلاق ابن خلدون، وأبرز حبه للتآمر حتى على أصدقائه والدس والكيد لهم، والاحتماء بالأقوياء أينما وجدهم، وانقلاب على أولياء نعمته وحماته كلما استشعر خطرًا ورأى أن لهم أعداء صاعدين. وكذلك قسا في نقده لأخلاق المتنبى. ولعله كان مسرفًا في الحالتين. فلقد يقال عن المتنبى وابن خلدون إنهما عاشا في زمن للذئاب، وأنهما أدركا بوضوح أن بيت العرب آيل للسقوط وأنه لا بد لمن يريد أن يحتفظ برأسه على كتفيه أن ينافق ويرائى ويعتدى قبل أن يعتدى عليه. ألم يقل شوقى:

ومما يذكر في المقابل أن طه حسين كان يترفق بشعراء مثل أبي نسواس وأصحابه ومن لف لفه من السكيرين وأهل المجون والخلاعة على فسادهم. فها كان يكيل بمكيالين؟ لعل الأنسب أن نفسر تباين الأحكام من حالة إلى أخرى بان طه حسين كان يستطيع التساهل أو التسامح مع العبقرى الفاسد إذا تعلق فساده بحياته الشخصية، ولكنه لم يكن قادرا على تساهل أو تسامح إذا تعلق فساد الرجل بالحياة العامة. فالعبقرى الذي يتصدى لحمل الأمانة العامة ويمثل ضمير الأمة ينبغى أن يؤدى هذا الدور باتساق وإتقان. فهو أقدر من غيره على تبين السشر وتشخيصه، وهو أبصر من غيره بمواطن السضعف والخلل وبوادر التردى والانحطاط وإغراءات الهوى والشهوة. وهو أجدر بحكم الأمانة العامة التي تصدى لحملها بأن يكون قدوة تحتذى ونبراسا يهتدى به. ومن المتوقع منه أن يأتي سلوكه على مستوى نفاذ بصيرته وحدة عقله ونزاهته الفكرية. أليس المتنبى هو من قال: على قدر أهل العزم تؤتى العزائم؟" ألا يمكن إذن أن نقول: "على قدر ضخامة الرجل تكون قسوة الحساب"؟

أما إذا انحط سلوك ذلك العبقرى عن مستوى عبقريته، فإن خيبة الأمل فيه تكون أدهى وأنكى وأمر، ولا مجال للتخفيف من ذنبه. وأنت قد تتكر على أبى نواس مجونه ومباذله، ولكنك لا تنتظر منه في نهاية المطاف تشخيصا لأمراض الأمة ولا تتوقع منه أن يكون إماما في الأخلاق أو قدوة في مجال العفة.

### من السجن إلى مجلس الخليفة

ويضاف إلى ذلك كله أن مصائر بعض الرجال مثل المتنبى أو ابن خلدون ذات شأن حتى لو فسدت أخلاقهم. لن تزعجك زيارات أبى نواس للخمارات ودور اللهو أيما إزعاج بعد أن تستنكرها وتدينها. فلا حرج عليك بعد إبداء الاستهجان والاستنكار أن تصاحب الشاعر الظريف - على صعيد الخيال - في جولاته

اللاهية، وأن تغفر له – على صعيد الخيال – مجونه ونزقه. وقد تقول لنفسك إنه بعد كل شيء وقبل كل شيء شاعر زين العربية بقلائد من جمان. وقد تتعجب لهذا الرجل من الموالى كيف استطاع أن يبارى أهل اللغة الأصلاء ويبزهم في بعض الأحيان. كأنما أراد أن يهزمهم على أرضهم. وقد ترى أن كل المجتمعات إن اعتدل مزاجها وحسن ذوقها تغض الطرف أحيانًا عن أخطاء مبدعيها وترخى لهم الحبل شيئًا ما، بل وقد تدللهم وتمنحهم من سعة الصدر ما لا تمنحه إلا للأطفال الأبرياء. ألم يكن أبو نواس يودع في السجن لسكره ثم يعاد إلى مكانه من مجلسه الخليفة؟ "حشاش يستحب مجلسه" – كما قال نجيب محفوظ وصفًا لأحد أبطاله.

ولكنك لن تجد راحة و لا أنسا فى شعر المتنبى فى مدح كافور مهما أجاد. وسينفطر فؤادك كلما تذكرت بعد قرون من فوات الحادثة استجداء المتنبى – وهو الرجل الذى كان "فؤاده من الملوك" – لكافور بقوله:

## أبا المسك هل في الكأس فضل أناله فإنى أُغنى منذ حين وتشرب

ولن تطمئن لابن خلدون في رحلته إلى تيمور لنك. بل لعلك واجد في أمثال تلك المبادرات علامة على السقوط العام والموت الزؤام، وقد تذكرك تلك الزيارة أو السفارة بتآمر أمراء الطوائف على إخوانهم وتحالفهم مع هؤلاء على أولئك. وقد تتذكر هرولة العرب المعاصرين نحو غزاتهم وسالبي أراضيهم، كما تتذكر تطبيعهم مع مدمري مدنهم ومكتباتهم ومتاحفهم ومبيدي علمائهم، إلى آخر تلك الكوابيس الحقيقية.

ولكن ألا يمكن نسجًا على نفس المنوال أن نغفر لابن خلدون خطاياه لأنه كقر عنها عندما ألف كتابه العظيم؟ فهو عندما فر إلى قلعة بنى سلامة وعكف على تأليف كتابه انفصل عن غمار السياسة واعتزل مطامح الدنيا والناس وخلف جرائمه وراء ظهره. ألا يعد ذلك تكفيرًا كافيًا عما ارتكب؟ أليست إجادة العمل ضربًا من الزهد والتقنت؟ أليس طلب الحقيقة في حد ذاته عملاً خيرًا فاضلاً كما قرأت مؤخرًا للروائية الفيلسوفة الإنجليزية آيريس ميردوك؟

### إبن خلدون بين العرب والغربيين

لا غرو إذن أن اهتمامات العرب بابن خلدون منذ اكتشفوه في القرن التاسع عشر تختلف عن اهتمامات الغربيين به منذ ترجموا "المقدمة" في نفس القرن. فمن الممكن أن نقول بصفة عامة إن العرب اهتموا أول ما اهتموا بجانب العبرة في فكر ابن خلدون، فركزوا على آرائه في دورة الحضارة بين صبعود وهبوط، ونشوء الممالك وانهيارها، ودور الطغيان والظلم في زوال الدول وسقوط الحضارات، وعلى وعى المؤرخ الحاد بأن دولة الإسلام على عهده ستدول، وأن دولة الفرنجة مشرفة على النهوض. وكل ذلك يعد تأكيدًا لما قلت عن دور ابن خلدون بوصفه ممثلاً لقوة الضمير لدى الأمة.

أما الغربيون فقد اهتموا بابن خلدون منذ اكتشفوه بالجوانب النظرية والعلمية من فكره الخصب. وأصبحوا يرون فيه عبقرية شرقية وإن كانت فريدة فذة لأنها قريبة منهم، ومن ثم كانت مقارناتهم بين ابن خلدون من ناحية وبين فيكو ومكيافيلي ومونتسكيو وأوجست كونت وماركس وماكس فيبر وإميل دوركايم، بل إن بعضهم رأى أنه سبق هؤلاء جميعًا إلى تأسيس علم التاريخ وعلم الاجتماع.

وعلى ضوء هذه التفرقة بين الشواغل العربية والشواغل الغربية فيما يتعلق بابن خلدون يمكننا أن نعود إلى طه فنقول إنه يعد استثناء واضحًا بين أهله. فهو لم يعن في المقام الأول بجانب العبرة التاريخية والأخلاقية في آراء ابسن خلدون. صحيح أنه يتابع بعض آراء ابن خلدون في شرور الحضارة مثل الترف وفي مزاياها مثل الازدهار العقلي والعلمي، ولكنه يستخدم هذه الأراء في نقد الأدب والحياة العقلية والاجتماعية نقدًا موضوعيًّا لا مجال فيه للعبرة أو الاتعاظ. وإذا تعمقنا قليلاً رأينا أن طه حسين قد اهتم أول ما اهتم بالجانب العلمي والمنهجي في فكر ابن خلدون، وقد خفي ذلك على الباحثين لأنهم لم يقرأوا بعناية رسالته عن ابن خلدون، ولم يقرأوا أصلاً الكتابات الأولى لطه حسين، وهي الكتابات التي سبقت خلدون، ولم يقرأوا أصلاً الكتابات الأخرى عن أبي العلاء (١٩١٤)، وتكشف عن

تكوينه. فطه حسين كما تبين تلك الكتابات كان أول من اهتم بالجانب المذكور من فكر ابن خلدون بين العرب المحدثين. وهو من هذه الناحية أقرب إلى الغربين. فكيف نفسر ذلك؟

#### وسوسات الشياطين

أخشى هنا أن ترتفع أصوات صاخبة، أن يستيقظ الفرسان المتخصصون في ا باب "السرقات"، وهو باب في مجال البحث قليل الشأن وضيع المرتبة ويمكن أن يسمى - كما يليق به - صنعة العاجز. فقد يقول البعض إن الشاب طه حسين قسراً خفية كتاب "المقال في المنهج" لديكارت وسطا عليه. وقد يقول البعض الآخر إن شياطين المستشرقين قد وسوسوا للأزهرى المارق بتلك الأحاديث المبتدعة عن العلم والمناهج العلمية. وهي أحاديث من قبيل البدع لأننا لا نريد شكا ولا بحثا ولا بلبلة ولا زندقة، ونريد أن نكفي خيرنا شرنا فنقصر سيرنا على الطــرق المعبــدة وعقولنا على الأفكار الجاهزة ننقلها نقلا ونحفظها حفظا ولا نفرط في حرف منها. وما لنا وللعلم؟ تكفينا العلوم الرياضية والعلوم الطبيعية فهي موضسوعية مجسردة محايدة؛ وهي بعيدة عنا لا تمس لنا طرفا ولا تثير لدينا أي حساسية. كما تكفينا النكنولوجيا (التي نستوردها بحمد الله جاهزة ونتلاعب بها دون أن نرهق أنفسنا أو نكلفها ما لا تطيق). أما العلوم الإنسانية مثل التاريخ وعلم الاجتماع وعلم السنفس فهي ذاتية أيديولوجية معرضة للهوى والخطأ ومغرضة، وهيى صيناعة غربية غريبة علينا مدسوسة بيننا، جلبها إلينا المستشرقون وأغروا بها تلامذتهم من أمثال طه وعلى عبد الرازق. وسيقال على وجه التحديد إن طه تعرض لهذه المــؤثرات الخبيثة عندما التحق بالجامعة المصرية (١٩٠٨) ودرس على مستشرقين - مثـل الإيطالي كارلو ألفونسو نالينو - فخلبوا لبه وفتنوه عن علومه الأزهرية الـشريفة وحادوا به عن السراط المستقيم. ومما زاد الطين بلة أنه سافر إلى المستشرقين في عقر دارهم ودرس في باريس على مستشرق آخر هـو بـول كازانوفـا. وبـول كاز انوفا كما هو معروف كان معنيًّا بابن خلدون، وقد اشترك مع إميل دوركايم في . الإشراف على رسالة طه الباريسية وتولى الجانب العربي منها.

### بداية الرحلة

ولا بد إذن أن نعود بالرحلة إلى نقطة انطلاقها في القاهرة وفي الجامعة المصرية على وجه التحديد. فإذا عدنا إلى نقطة البدء على هذا النحو، تعين أن نظر إليها في سياقها الواسع، وذلك أن ابن خلدون لم يكن غريبًا على البيئة العربية التي نشأ فيها طه. فرواد النهضة العربية في مصر والشام وتونس كانوا - كما المحنا - معنيين بابن خلدون. وأنا أفترض أن لطفى السيد لم يكن ليفوته أن يسشير في مجالسه بين تلامذته ومحبيه - ومن بينهم طه - إلى ابن خلدون. ومن المؤكد أن شبلي شميل التفت إلى ابن خلدون. ولمن المؤكد الغريب إذن أن يهتم طه الذي نشأ في تلك البيئة بابن خلدون. ولكن من أبن جاءه الغريب إذن أن يهتم طه العلمي والمنهجي من مؤلف المقدمة؟

نحن نعلم أن طه حسين بدأ الكتابة والنشر في سينة ١٩٠٨. وإذا قرأنا كتاباته الأولى (٦)، لاحظنا أن اهتمامه بابن خلدون بدأ في فترة مبكرة مين نيشاطه ككاتب، ولعله بدأ على وجه التحديد في سنة ١٩١١. فهو يشير صراحة أو ضيمنا إلى مؤلف "المقدمة" ويتابعه الرأى تارة وتارة يخالفه، ومن دلائل تأثير ابن خلدون اهتمام طه في تلك الفترة المبكرة بموضوعات كان لها شأن كبير في إنتاجه إبان نضيجه، موضوعات مثل الفتنة الكبرى، وضرورة الشك في أقوال السرواة، والترف المادى والعقلى في العصر العباسى، وازدهار اللغة العربية واضمحلالها عبر التاريخ.

ثم يتبلور تأثير ابن خلدون ويكشف عن طبيعته العلمية والمنهجية في مقالات طه عن "حياة الآداب" (١٩١٤). فهنا يظهر طموح المؤلف إلى تأسيس دراسة تاريخ الأدب العربي على قواعد علمية. وهو يحاول في هذا الصدد أن يبسط تلك

<sup>(</sup>١) "الاجتماع البشرى أو العمران": الجزء الناني من مجموعة الدكتور شلبي شميل ( القاهرة ١٩١٠) ص٢٢- ٣٣

<sup>(</sup>٢) "صبرى النتوسي" نفس المصدر ٢٥٣-٢٥٨ ، ص ٥٥٥-٢٥٦

<sup>(</sup>٣) انظر عبد الرشيد الصادق محمودي (تحقيق وتقديم)، طه حسين، الكتابات الأولى، القاهرة، ٢٠٠٢.

القواعد في سلسلة من "المقدمات" أو المبادئ التي هي على غرار المقدمات التي يضعها ابن خلدون في مستهل "مقدمته" تأسيسنا للتاريخ من حيث هو علم. ولقد كانت تلك البوادر هي نقطة الانطلاق في مسيرة طه في مجال دراسة تاريخ الأدب العربي، كما كانت معينًا لا ينضب لمؤلفاته التالية.

ومثل هذا الاهتمام بما يمكن تسميته "منطق" التاريخ العلمي أو "مناهج البحث" التاريخية كان أمراً جديدًا على الثقافة العربية في ذلك العصر. كان الاهتمام بالعلوم من حيث هي علوم قد اختفى منذ كتب ابن خلدون مقدمت. كما اختفى التساؤل عن المنهج أو المناهج. فكيف اهتدى الفتى الأزهرى الضرير إلى تلك الجوانب المنطقية أو المنهجية من التفكير؟ وكيف خطر له في تلك الفترة المبكرة من حياته أن يرسى المبادئ اللازمة لدراسة تاريخ الأدب العربي دراسة علمية؟

من المؤكد أنه لم يسط على ديكارت، لأن مقال الفيلسسوف الفرنسسي فسى المنهج لم يكن مترجما إلى العربية، و لأن فرنسية طه فى ذلك العصر لم تكن تسمح له بقراءة المقال فى نصه الأصلى. ومن المؤكد أيضنا أن أيًّا من المستشرقين لم يوسوس لطه بأن يقرأ "مقدمة" ابن خلدون على ذلك النحو الجديد. فنالينو فسى محاضراته فى تاريخ الآداب العربية تناول تاريخ الأدب العربي وفقًا لمنهج جديد بالفعل، منهج يقوم على دراسة الظواهر الأدبية فى بيئاتها العربية المختلفة بين البادية والحضر. ولكن نالينو لم يخصص لابن خلدون أى عرض أو نقاش. ولم يخصص لموضوع المنهج أى عرض أو نقاش صريح. ولا تتضمن محاضراته إلا إشارات منهجية متفرقة مجزأة. غير أن من الواضح أن منهج نالينو فسى دراسة الأدب العربي في سياق بيئاته بين البادية والحصر، يحسنتد إلى ابن خلدون ويستلهمه، وأن المستشرق الإيطالي كان مدينًا لابن خلدون، وإن لم يعترف بذلك. ونالينو بعبارة أخرى كان مشبعًا بأفكار ابن خلدون. ولا بد أن طه حسين قد أدرك ذلك ولو على نحو غامض لأنه كان في ذلك الوقت عاكفًا على قصراءة المقدمة. وبيدو أن طريقة نالينو في تناول الأدب العربي قد نبهت طه على نحو ما إلى أن

البحث في المنهج ليس غريبًا على الثقافة العربية الإسلامية، وأنه في واقع الأمر بمثابة "البضاعة التي ردت إلينا". ولا بد أن طه تذكر عندئذ أن هناك تراثا عربيًا إسلاميًا من نقد الحديث والنقد التاريخي، وأن علم أصول الفقه هو بمثابة المنطق من علم الفقه. وعندما حاول طه بسط "مقدمات" أو مبادئ البحث التاريخي خرج عن نطاق نالينو وغيره من المستشرقين وتجاوزهم جميعًا. فكيف استطاع ذلك؟ الإجابة واضحة بطبيعة الحال: لقد قرر أن يواجه ابن خلدون مباشرة، وأن يقرأه قراءة جديدة ناقدة. وإذا كان هناك من سر آخر في الموضوع، فهو سر القدرة على الأصالة والابتكار؛ وهي القدرة التي ينبغي أن نسلم بها لطه.

أقول كل ذلك وأنا أدرك أننى أخالف طه حسين، وذلك أنه غالى فى تقدير دور المستشرقين والغربيين، ولم ينصف ابن خلدون حق الإنصاف بقدر ما أغفل دوره فى إلهامهم، وفى إنشاء تاريخ الأدب العربى كما مارسوه. صحيح أن المنهج الذى استعان به بالينو فى دراسة الأدب العربى يرجع إلى أصول نظرية غربية. ولكن تطبيق المنهج على الأدب العربى يتكئ على ابن خلدون إلى حد بعيد. فبعض مقدمات المنهج النظرية تتفق مع مقدمات ابن خلدون وتتأكد بها، وذلك مثل القول بأن التاريخ السياسى الذى يقتصر على تسلسل الممالك والدول لا يمس من التاريخ إلا سطحه دون جوهره وقشوره دون لبابه. يضاف إلى ذلك أن علم الاجتماع الذى يستعين به المنهج المذكور فى دراسة الأدب العربى فى مختلف بيئاته البدوية منها والحضرية لا يرجع إلى أوجست كونت ولا تين ولا ماركس ولا دوركايم، بل برجع على نحو واضح إلى ابن خلدون.

### وقوع الحافر على الحافر:

ولكن الحديث في هذا الأمر يطول وينبغي أن بترك لمناسبة أخرى. وأعود إذن إلى حديث السرقات في أحد أشكاله الأخرى، وذلك أننا ما إن ننفي تهمة السرقة عن طه حسين، حتى نجد من يوجهها إلى ابن خلدون. فهناك كما قلت

فرسان متخصصون في هذا النوع السهل من البحث. فماذا نحن فاعلون؟ دعسوني أتخيل مرة أخرى أنني لو دعيت إلى إشبيلية وأتاح لى الحاضرون فرصة للحديث، لأثنيت ثناء عاطرا على المؤرخ العربي العظيم وعلى أنبغ تلامذت في القسرن العشرين، أي طه حسين. ولو أن الدكتور محمود إسماعيل دعسى إلى إشسبيلية وأتبحت له فرصة للحديث، لصال وجال وألقي على القوم حديثًا طويلاً مفصلاً عن سرقات ابن خلدون الصارخة المخزية؛ ولأخبرهم في هذا الصدد أنه اكتشف وقوع الحافر على الحافر. ولكن يبدو أنه لم يُدْع إلى الاجتماع لأنني لم أسمع أن راعسي الاحتفال جلالة الملك خوان كارلوس قد بهت وامتقع وجهه وأمر بفض الحفيل وإغلاق المعرض على الفور عندما علم بأمر تلك الفضيحة.

### العلاقة بين ابن خلدون وأرسطو

ما حقيقة العلاقة بين ابن خلدون وأرسطو؟ هذه مسألة يحيط بها كثير من الغموض والالتباس. فابن خلدون ينص صراحة على استقلاله عمن سبقه من المفكرين بما في ذلك الفيلسوف اليوناني. الله - كما يقول - أطلعه على علم العمر ان "من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان"(۱) حكيم الفرس. ومن ذلك أيضنا قوله عن علمه الجديد: "وكأنه علم مستنبط. ولعمرى لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة"(۱). وهو يفرد في المقدمة فصلاً شهيراً "في إبطال الفلسفة وفساد منتحليها". فكأنه يتبرأ من الفلسفة والفلاسفة.

ولكن من الملاحظ في مقابل ذلك أن مؤلف "المقدمة" يريد لعلمه الجديد أن يتخذ مكانه بين علوم الحكمة، وأنه يؤسس علمه هذا مستعينًا بكثير من المصطلحات الأرسطية، مثل المادة والصورة والأعراض الذاتية والعلة الغائية وما إلى ذلك.

ونحن لن نجد إجابة شافية عن تلك المسألة لدى الباحثين الذين حاولوا تحديد مكان ابن خلدون بالنسبة للتراث الفكرى القديم، فهم أنفسهم منقسمون إلى فريقين: فريق يرى أن ابن خلدون ظاهرة فذة فريدة تخرج عن نطاق الحضارة الإسلمية أو تراث العصور الوسطى، وأنه ينبغى أن يقارن بمؤسسى العلوم الإنسانية المحدثين أو يعد رائدًا مبكرًا لهم، وهو رأى يرجع فى الأصل إلى المستشرقين فى القرن التاسع عشر، وهناك باحث معاصر يمكن أن يدرج فى هذا الفريق، وهو المرحوم على الوردى؛ فقد رأى أن مؤلف "المقدمة" ثار على الفلسفة القديمة بوجه عام وعلى المنطق الأرسطى بوجه خاص وأحدث طفرة فى تاريخ الفكر الاجتماعى (٢).

<sup>(</sup>١) مقدمة ابن خلدون، تحقيق على عبد الواحد وافي (القاهرة ١٩٧٩)، الجزء الأول، ص ٣٣٤.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ص ٣٣٢۔

<sup>(</sup>٣) على الوردي، منطق ابن خلدون، الطبعة الثانية (لندن ١٩٩٤).

أما الفريق الثانى فيرى أصحابه أن مؤلف "المقدمة" ليس سوى امتداد لسابقيه وثمرة من ثمار التراث المذكور، ورائد هذا التيار هو قيما يبدو طه حسين؛ ولعله أول من تصدى للمستشرقين المفتونين بابن خلدون وسعى إلى تفنيد دعاواهم في الرسالة التي أعدها في باريس عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ونشرت في سنة ١٩١٧ (١). ولطه حسين أتباع كثيرون وإن لم يعترفوا بريادته، وبأنه سبقهم إلى عدد من نتائجهم الرئيسية، ومن هؤلاء محسن مهدى (٢) وعزير العظمة (٣) ومحمد عابد الجابري (٤).

وقد سبق لى أن انتقدت طه حسين فى كتابى عن تعليمه من الأزهر إلى السوربون (٥)، ولن أعود الآن إلى ذلك، فأنا بصفة عامة لا أطمئن إلى أى من الفريقين؛ وأرى أنهما كليهما بالغا وتطرفًا وبسطا العلاقة بين مؤلف "المقدمة" وبين أرسطو والتراث القديم.

ومن الملاحظ أن أنصار الفريق الثانى يحاولون تقصى جذور الفكر الخلدونى فى التراث القديم؛ ويكثرون من الإشارة إلى المصطلحات التى استعارها ابن خلدون من سابقيه؛ ويرى بعضهم أن دراسة هذه المصطلحات تدل على أن علم العمران يحذو حذو كتاب أو آخر من كتب أرسطو مثل "التحليلات" الثانية (١) أو "الطبيعة" (٧). ويأتى كل ذلك متفقًا مع موقفهم الأساسى، ولكن الغريب أنه لا توجد أى محاولة جادة للتأكد من صحة هذه الآراء بالرجوع إلى هذين الكتابين. وهناك

<sup>(1)</sup> T. Hussein. Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (1) (1) T. Hussein. Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldoun (Paris 1917) ترجمها إلى العربية محمد عبد الله عنان. انظر المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين، المجلد الثامن، الطبعة الثانية (بيروت، ١٩٧٥).

<sup>(2)</sup> Muhsin Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History (London 1957)

<sup>(3)</sup> Aziz Al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship (London 1981)

Ibn Khaldun (London 1982): وانظر أيضا لنفس المؤلف:

<sup>(</sup>٤) محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة (بيروت ١٩٩٢).

<sup>(</sup>٥) عبد الرشيد الصادق محمودي، طه حسين من الأزهر إلى السوربون (القاهرة ٢٠٠٣).

<sup>(</sup>٦) محسن مهدى، المرجع السابق، ص ٢٢٦-٢٢٢.

<sup>(</sup>٧) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ٦٨.

ميل بصفة عامة إلى التوقف في منتصف طريق التقصى والإحجام عن رد المسائل إلى مصادرها في أرسطو. فعزيز العظمة مثلاً يرجع فكرة الطبيعة عند ابن خلدون إلى ابن سينا أو إلى الرواقية (١)؛ ولكن الفكرة أرسطية في الأصل. وناصيف نصار يرجع التفرقة الأساسية التي يقيمها ابن خلدون بين الخبر والإنشاء إلى علماء أصول الفقه مثل القرافي والفلاسفة الذين عالجوا موضوع القضية مثل ابن سينا (١). ولكن أرسطو هو المصدر الأصلى لئلك الفكرة، كما سأبين بعد قليل. والرجوع إلى أرسطو مهم لأن الحكم على مفكر إسلامي بأنه امتداد للتراث أو متمرد عليه لا بد أن بقاس بالنظر إلى الفيلسوف اليوناني، على الأقل في بعض الأحيان.

يرى الجابرى أن المصطلح وليد العصر الذى ولد فيه، وأن المصطلحات التى يستخدمها ابن خلدون ينبغى أن تدرس اعتمادًا على ما كان يفهمه منها أبناء عصره (٣). إلا أن هذا تطبيق هذا المبدأ المنهجى ينبغى أن يقترن بمبدأين آخرين لا أحسب أن أحدا يمكن أن يعترض عليهما. أولهما ضرورة توسيع نطاق البحث بحيث يمتد إلى أرسطو كلما كان أصل المصطلح أو الرأى المعنى أرسطية أو يستلهم نماذج المجدى مثلاً أن ندعى أن ابن خلدون يستخدم مصطلحات أرسطية أو يستلهم نماذج أرسطية دون تعقب تلك المصطلحات والنماذج حتى مصدرها الأول. والمبدأ الثاني هو أن ننظر كيف تصرف ابن خلدون بالفعل في تلك المفاهيم المستعارة لنرى ما إذا كان قد التزم بمدلولاتها الموروثة أم أنه أعاد تعريفها وتعديلها صراحة أو ضمنًا.

وساكتفى فى هذا البحث بإجراء تجربة محدودة على نص من نصوص "المقدمة" يستخدم فيه ابن خلدون عددًا من المفاهيم المستعارة أصلا من أرسطو ليبرهن على ضرورة علم العمران. وسأسعى من خلال هذه التجربة إلى تجديد مدى التزام ابن خلدون بالتعاليم الأرسطية، وإيضاح العلاقة التي تربطه بأرسطو.

<sup>(1)</sup> Aziz Al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship, p. 14

<sup>(</sup>٢) ناصيف نصار، المرجع السابق، ص ١٦٠-١٦١، الحاشية ٣.

<sup>(</sup>٣) محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص ٩-١٠.

يرد النص الذى أعنيه فى الكتاب الأول من "المقدمة" (١). وهو شديد الإيجاز رغم أهميته القصوى. ومما يزيد الأمر صعوبة أن المؤلف يشتبك فيه مع أرسطو فى جدال حاسم دون أن يصرح بذلك. ومن السهل إذن أن نمر بالحجاج الجارى دون أن ندرك وقوعه أو نعرف الطرف الذى يجادله ابن خلدون.

يفرق ابن خلدون في هذا النص بين تمحيص الأخبار التاريخية التي تــشير الى الواقعات وبين تمحيص التكاليف الإنشائية أو الشرعية التــي تــامر وتنهــي. والطريقة الوحيدة المناسبة لتمحيص هذه التكاليف هي فيما يــرى تعــديل الــرواة وتجريحهم. أما في حالة الأخبار التاريخية، فإن التمحيص ينبغــي أن يعتمــد فــي المقام الأول على اعتبار المطابقة، أي النظر فيما إذا كان الخبر مطابقًا لطبــائع العمران وأحواله، والتأكد على هذا الضوء مما إذا كان الخبر ممكناً أم مـستحيلاً. فإذا كان مستحيلاً أسقط من الاعتبار وانتهي الأمر. أما إذا كان الخبــر صــادقًا فينبغي اللجوء في المقام الثاني إلى تعديل الرواة للتأكد مما إذا كان الخبــر صــادقًا بالفعل. يقول ابن خلدون: "... لا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبــر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً فلا فائــدة للنظــر فــي التعــديل والتجريح." ومؤدى كل ذلك أن تعديل الرواة لا يحتل فــي تمحــيص الأخبــار إلا مكانة ثانية أو مكملة بعد التثبت عن طريق المطابقة من أن الخبر ممكن في نفسه.

كما يقول ابن خلدون: "وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد في صحته مسن اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في وقوعه، وصار في ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه... وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشرى الذي هو العمران، ونميسز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضًا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونًا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني ... "ويخلص ابن خلدون من كل ذلك المؤلى أن الاهتداء إلى أن الاهتداء إلى ناكذب بوجه برهاني الاهتداء إلى أن الاهتداء إلى ذلك القانون يعنى الاهتداء إلى "علم مستقل بنفسه".

<sup>(</sup>١) الجزء الأول، ص ٢٣٠-٢٣١.

البرهان الذي يسوقه ابن خلدون في هذه الفقرات على ضرورة علم العمران كعلم مستقل بذاته هو أنه القانون أو المعيار اللازم في المقام الأول لنقد الأخبار التاريخية، والواقع أن ابن خلدون إذ يثبت ضرورة علم قائم بذاته للعمران بثبت في نفس الوقت أن التاريخ يمكن أن يكون علميا، فالتاريخ في نظر ابن خلدون يصبح علما عندما تمحص أخباره بعرضها على محك العمران وما له من طبائع وأحوال. ونحن إذن بإزاء علمين، وإن كان أحدهما الى التاريخ يعتمد على الآخر.

أما أن أرسطو حاضر في هذا الحجاج، فيستدل عليه من استخدام مؤلف المقدمة لعدد من المفاهيم الأرسطية. فالتفرقة بين الأخبار التاريخية وبين التكاليف الشرعية مستمدة في نهاية المطاف من أرسطو، كما أن ضرورة تمحيص الأخبار عن طريق المطابقة مع الواقع فكرة ترجع أصلاً إلى المعلم الأول.

النواة الأولى للتفرقة المذكورة ترد في كتاب "العبارة" حيث يحاول أرسطو أن يعزل في نطاق الأقوال الدالة فئة خاصة هي فئة "الأقوال الجازمة" أو لنقل العبارات أو القضايا التي يستخدمها المنطق، وهو لهذا الغرض يفرق بين العبارات التي تحتمل الصدق والكذب وبين الجمل المفيدة التي لا تصدق ولا تكذب مثل الدعاء، والمنطق يقتصر إذن على العبارات ويستبعد جملاً أخرى مثل الدعاء لأن در استها تنتمي فيما يقول أرسطو إلى الخطابة أو الشعر (۱).

وقد انتقلت هذه التقرقة إلى شراح المنطق من المسلمين وتسصرفوا فيها فتوسعوا بصفة خاصة فى أنواع الجمل المقابلة للأقوال الجازمة. فالفسارابي علسي سبيل المثال يفرق بين القول الجازم الذى يصدق أو يكذب وبين الأمسر والنهسى والتضرع والطلب والنداء (٢). ويفرق ابن سينا بين الخبر الذى يقال لقائله إنه صادق أو كاذب، وبين ما هو من قبيل الاستفهام والتمنى والترجى والتعجب (٣). ويخبرنا التهانوى أن التقرقة انتشرت بين أهل البيان والأصوليين والمتكلمين (٤).

<sup>(</sup>۱) أرسطو، "كتاب العبارة في منطق أرسطو"، تحقيق عبد الرحمن بدوى، الجزء الأول (الكوبت – بيروت 19٨١)، ص ١٠٣.

<sup>(</sup>٢) الفارابي، كتاب بارى أرمينياس أو العبارة، في المنطق عند الفارابي، تحقيق رفيـق العجـم (بيـروت ١٩٨٥)، الجزء الأول، ص ١٣٩.

<sup>(</sup>٣) ابن سيناً، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، (القاهرة ١٩٨٣)، القسم الأول، ص ٢٢٢-٢٢٣.

<sup>(</sup>٤) النهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، مادة "الخبر".

أما المطابقة فإن أرسطو لا يستخدم الكلمة في تعريف الصدق والكذب، ولكنه يقرر المبدأ على طريقته. فهو يعرف الإيجاب في كتاب العبارة بأنه الحكم بشيء على شيء. (1) وهو ما يذكرنا بقول يرد في مناقشة ابن خلدون لعلم المنطق، حيث يعرف التصديق بأنه الحكم بثبوت أمر لأمر (1). وتذكرنا الإشارة إلى ذلكما الشيئين أو الأمرين بأن أرسطو يرى أن القضية تتركب من تصورين بسيطين مثل سقراط من حيث هو إنسان والبياض بينتزعهما العقل مما هو محسوس وهو في هذه الحالة سقراط الأبيض ويؤلف بينهما فينجم عن ذلك حكم يعبر عنه بقول "سقراط أبيض". فإذا تذكرنا ذلك أمكننا أن نحدد مكان فكرة المطابقة في تعاليم أرسطو. فالتحقق من الصدق هو النظر فيما إذا كانت العبارة تؤلف بينهما الأمرين أو تفصل بينهما على نحو ما هما مؤلفان أو منفصلان في الواقع الخارجي. يرى أرسطو إذن أن الصدق في حالة العبارات المركبة يتعلق بتركيبها؛ فهو يتحقق عندما يكون الموضوع مرتبطًا بالمحمول حقا، ويتحقق الكذب إذا لم يرتبطا. فالذي يعنقد أن المنفصل منفصل وأن المرتبط مرتبط صادق، في حين أن من اعتقاده في حالة التضاد مع حالة الأشياء مخطئ (7).

قد يبدو على ضوء هذه الاعتبارات أن ابن خلدون إذ يستخدم هذه المفاهيم التى ترجع إلى أرسطو أصلا يلتزم بمدلولاتها الأصلية. وربما تعزز هذا الانطباع إذا لاحظنا أن ابن خلدون في مناقشته للمنطق الأرسطي يوافق عليه دون تحفظ يذكر ويستخدم في هذا السياق مفهوم المطابقة في الحدود التي رسمها أرسطو. فهناك في نظر ابن خلدون نوعان من المطابقة: "المطابقة بين الحد والمحدود"(أ) والمطابقة بين نتائج القياس وبين ما هو في الخارج"(أ). ومطابقة الحد للمحدود في عرف أرسطو هي أن يأتي التصور البسيط على قد الأمر البسيط أو أن يكون

<sup>(</sup>١) أرسطو، المرجع السابق، ص ١٠٤

<sup>(</sup>٢) المقدمة، الجزء الثالث ، ص ١١٣٧.

<sup>(</sup>٣) انظر إبن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج (بيروت ١٩٦٧)، 1051b

<sup>(</sup>٤) المقدمة، الجزء الثالث ، ص ١١٣٨

<sup>(</sup>٥) نفس المصدر، ص ١٢١٢

التعريف جامعًا مانعًا بلا زيادة و لا نقصان. أما المطابقة بين نتائج القياس [أو لنقل قضاياه] وبين ما يقع خارج النفس، فهى عمليا توافق القضايا المركبة من تصورين معقولين مع الوقائع الخارجية المركبة بدورها من عنصرين. فإذا كال السخص الماثل أمام الحس هو سقراط الأبيض، كان وجوده مؤلفًا من جوهر فردى ولون من مقولة الكيف يعتمد عليه.

ولكن دراسة برهان ابن خلاون دراسة فاحصة نبين أنه لم يلتزم بالمفاهيم الأرسطية في برهانه على ضرورة علم العمران، بل إنها تبين أنه ينحسرف بهدذه المفاهيم عن مقاصد أرسطو ويعارضه على نحو منظم، أو يجادله كما قلت. فالتفرقة بين الأخبار والتكاليف الشرعية بدلاً من التفرقة الأرسطية بين العبارات والدعاء أقرب إلى التقاليد الإسلامية. ولكنها تتجاوز كلا من أرسطو وأتباعه من المسلمين، فابن خلدون ليس معنيا بعزل قضايا المنطق؛ بل يريد أن يعزل فئة محدودة من الأقوال هي فئة الأخبار التي تستخدم في التاريخ - مجال اختصاصه ليثبت إمكان قيام التاريخ كعلم وضرورة علم العمران. صحيح أنه يحذو حذو أرسطو بمعنى أنه يريد أن يؤدي مثله دور المؤسس ويبدأ من البدايات فيعزل اللبنات الأولى للبناء، ولكن العلمين اللذين يريد ابن خلدون يخرجان عن الفلك الأرسطي. فقد أنكر أرسطو إمكان قيام التاريخ كعلم ولم يخطر له علم العمران على بال، كما لم يخطر لأتباعه من المسلمين.

إنكار أرسطو لإمكان قيام علم للتاريخ أمر مشهور وظل عقيدة ثابتة بين مفكرى الإسلام حتى جاء ابن خلدون فكان أول من تمرد على تلك العقيدة في التاريخ<sup>(1)</sup>. يقول أرسطو: "عمل الشاعر ليس رواية ما وقع بل ما يجوز وقوعه وما هو ممكن على مقتضى الرجمان والضرورة؛ فإن المؤرخ والشاعر لا يختلفان بأن ما يرويانه منظوم أو منثور... بل هما يختلفان بأن أحدهما يروى ما وقع على حين

<sup>(</sup>۱) برى كولنجوود أن ديكارت أفى القرن السابع عشر] لم يكن يعتقد أن التاريخ نوع من المعرفة علسى R.G. Collingwood, The Idea of History, reprint (Oxford 1973). pp. الإطلاق. انظر 59-61

أن الآخر يروى ما يجوز وقوعه. ومن هنا كان الشعر أقرب إلى الفلسفة وأسمى مرتبة من التاريخ، لأن الشعر أميل إلى قول الكليات، على أن التاريخ أميل إلى قول الكليات، على أن التاريخ أميل إلى قول الجزئيات"(١).

والشعر أقرب إذن إلى العلم لأنه إن كان يروى عن حالات فرديسة وعن حالات فردية متطرفة في بعض الأحيان، فإنه على خلاف التاريخ لا ينحصر في نطاق ما هو جزئي بل يوجه العقول نحو ما هو كلى، أو لنقل بلغتنا العصرية إن الشعر إذ يتناول أفراد الإنسان وما يقع لهم من أحداث جزئيسة يسذكرنا بمسا هو إنساني، وما دام التاريخ لا يعنى بما هو كلى، فإنه فيما يرى أرسطو عاجز عن التعليل، ويفتقر من ثم إلى الصبغة العلمية.

غير أن أرسطو يتحدث في نطاق مفاهيمه، وهي ضيقة. فقد رأينا أن نموذج الحكم أو العبارة في منطق أرسطو هو القضية الحملية المركبة يقابلها خارج النفس موجودات محسوسة مركبة بدورها من الجواهر الفردية ومما يعتمد عليها من موجودات من مقولات أخرى. ومن الواضح أن التاريخ في نطاق هذه الحدود يصبح مستحيلا. أما ابن خلدون فهو يتصور الخبر على نحو آخر. يقول في تعريف التاريخ إنه هو "ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيال"(١). ولا ينبغي أن يستدل من ذلك أن التاريخ وفقًا لابن خلدون لا يعنى بأخبار الأفراد. فهو يستحص أخبارًا من قبيل ما روى عن الرشيد من أنه كان يعاقر الخمر(١)، وما قبل عن الحجاج من أن أباه كان معلما(٤). ولكن يبدو من طريقة ابن خلدون في تمحيص تلك الأخبار الفردية أنه كان يضعها أولاً في سياقها الزمني، ويبدو أنب كان يفترض أن الخبر ينبغي أن بحيل صراحة أو ضمنًا إلى عصر أو جيل لكي يكون خبرًا تاريخيًّا قابلاً للتمحيص.

<sup>(</sup>١) كتاب أرسطوطاليس في الشعر، حققه مع ترجمة حديثة شكرى عياد (القاهرة ١٩٦٧)، ص ٦٤.

<sup>(</sup>٢) المقدمة، الجزء الأول، ص ٣٢٥.

<sup>(</sup>٣) نفس المصدر، ص ٢٠٥.

<sup>(</sup>٤) نفس المصدر، ص ٣٢٢.

وفى مكان آخر من "المقدمة" يقول ابن خلدون إن "حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم" (۱). ولكنه لا يقدم هنا تعريفًا للتاريخ، بل لحقيقته. ومعنى ذلك أن التاريخ في ظاهره أخبار تروى عن عصر أو جيل أو لنقل الآن عن إنسان أو حادث فردى ينتمى إلى عصر أو جيل، ولكنه في حقيقته وفي نهاية المطاف أخبار عن الاجتماع الإنساني. فالأخبار التي تتناول التاريخ في ظاهره ينبغي أن تمحص بعرضها على أحوال العمران وطبائعه. وعندئذ تكون قد بلغنا مستوى أعمق من البحث ووصلنا إلى لباب التاريخ وأسه ومعياره. وأنا أستخدم هنا عبارات ابن خلدون. فإذا تحدثنا بلغة عصرية، جاز أن نقول إن من الممكن أن نتحدث عن التاريخ و الاجتماع بوصفهما علمين كما فعلنا فيما تقدم؛ ولكن لما كان التاريخ يعتمد على الاجتماع لكى يمحص ويكتسب طابع العلم، فقد ينبغي – وهو الأفضل – أن يندمج العلمان فيستوعب التاريخ أساسه العمراني أو جامعا. وبهذا المعنى يكون التاريخ في حقيقة الأمر أو في نهاية المطاف خبر اعن الاجتماع الإنساني.

ومن ذلك يتبين أن مفهوم الخبر الذى انطلق أساسًا من فكرة العبارة التى تحتمل الصدق والكذب عند أرسطو يكتسب فى "المقدمة" مدلولاً جديدًا مقيدًا بشرط مناسب للتاريخ. فالخبر ليس بالضرورة قضية حملية، بل هو رواية لها سياق زمنى أو رواية تتعلق بعصر أو جيل، ومطابقة الخبر لا علاقة لها بالمطابقة كما فهمها أرسطو ولا كما فهمها أتباعه من المسلمين، فهى لا تعنى مضاهاة عنصرى القضية لعنصرين في واقع محسوس مقابل، بل تقتضى كما بينا النظر أولاً في وقائع العمران وأحواله للتأكد من استحالة الخبر أو إمكانه.

وغنى عن الذكر على ضوء ما تقدم أن الواقعات التى تمحص الأخبار على ضوئها تختلف تمامًا عن الوقائع فى نظر أرسطو، فواقعات العمران تتعلق بصنف جديد من الموجودات لم تتسع له مقولات أرسطو، وهى ليست من قبيل بياض سقراط أو صفات الأفراد على اختلافها، ولكنها ظواهر جماعية مثل التوحش

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ٣٢٨.

والنأنس والحسب والعلوم والصنائع. وواقعات العمران ليست من قبيل الأشياء المحسوسة التي يرتكز عليها المنطق الأرسطي ويجرد منها تصوراته وتصديقاته، وإن كانت مما يمكن مشاهدته ومعاينته من حيث المبدأ. فقد كان من الممكن في عصر من العصور مشاهدة مظاهر العمران في بغداد إبان ازدهارها، ومن الممكن اليوم مشاهدة الخراب الذي حاق بها.

وعندما يصف ابن خلدون العمران بأن له طبائع وأحوالاً، فلا شك أنه بريد أن يقول ردًّا على أرسطو إن في دراسة العمران مجالاً لشكل من أشكال التعميم، فالعمران يستقل بطبائع وأعراض ذاتية خاصة بالجماعات ولا ترد إلى خواص الأفراد. وهو يريد أن يقول أيضنًا إن في دراسة العمران مجالاً للتعليل ما داميت هناك طبائع. ومن الممكن بالتالي أن تكون الدراسة علمًا، وهو يعارض أرسطو إذن ويتحداه.

وقد قلت فيما تقدم إن ابن خلدون يتقبل المنطق الأرسطى، ولكن ينبغى أن نضيف هنا أنه يتقبل ذلك المنطق ضمن الحدود التي رسمها له مؤسسه لا يتجاوزها، فنحن نرى الآن أن مؤلف "المقدمة" يقدم نوعًا جديدًا من العبارات ونوعًا جديدًا من المطابقة ونوعًا جديدًا من الموجودات، وهي تختلف جميعًا عما تصوره أرسطو وتابعه فيه المسلمون السابقون على ابن خلدون، أو لنقل إن ابن خلدون بفتح الباب لمنطق جديد وأسس أنطولوجية جديدة تناسب العلوم الإنسانية.

وقد يعترض قائل فيقول إن ابن خلدون إنما بنى علمه الجديد على عبرار النموذج الذى عرضه أرسطو في كتاب "التحليلات الثانية" أو النموذج الذى طبقه في كتاب "الطبيعة" وسيشار في هذا الصدد إلى استخدام أرسطو في عرض على العمر ان إلى مفاهيم أرسطية مثل المادة والصورة والعلة الغائية والمعرفة البرهانية. وقد يقال أيضًا إن علم العمران قد انتهى في واقع الأمر إلى نظرية في نشوء الدولة وانهيارها، وهي اعتراضات ذات وزن، وجديرة بالدراسة المتأنية، ولكن ينبغي قبل أن ننقل إلى معالجة تلك المشكلات أن نتوقف طويلاً عند ما أنجزه ابن خلدون حتى الآن، ولا ينبغي أن نتعجل البحث فيما آل إليه علم العمران في نهاية المطاف.

وقد نبهت منذ البداية إلى أننى بصدد إجراء تجربة محدودة على نص واحد من "المقدمة" وليس لدى شك فى أن مشروع العلم الجديد الذى أراد ابن خلدون تنفيذه مثير لكثير من المشكلات. ولكن ما قلت حتى الآن كاف من ناحيتين، فهو يثبت أولا أن ابن خلدون إذ يستخدم المفاهيم الأرسطية يعيد تعريفها في سياق الحجاج بحيث يصل بها إلى نتائج قد تكون مخالفة لأرسطو ولمن تبعه من المسلمين، وينبغى إذن أن نتشكك فى الرأى القائل بأن ابن خلدون لم يكن سوى امتداد للتراث الفكرى القديم، وفيما قلت حتى الآن ما يكفى ثانيًا لبيان النهج الذى ينبغى اتباعه فى دراسة سائر المصطلحات المستعارة من ذلك التراث، فلا يمكن أن نستبعد قبل دراسة شاملة وفاحصة أن يكون ابن خلدون عندما استخدم لغة القدماء قد ساير هم دون أن يسير فى ركابهم.

# هل نشأت الفلسفة في مصر الفرعونية؟ (\*)

### بدايات الفلسفة في اليونان:

الأمر الشائع بين مؤرخى الفلسفة أنها نشأت فى البونان فى القرن الـسادس قبل الميلاد. ففى ذلك التاريخ ظهر فى مدينة ملطية بأيونيا على شاطئ بحر إيجه من آسيا الصغرى (تركيا حاليا) ثلاثة فلاسفة هم طاليس وأناكسمنس وأنكسمندر، وتكونت منهم المدرسة الأولى من الفلاسفة قبل سقراط. وكان اهتمام الفلاسفة الأول منصبا على الطبيعة، أو على مادتها الأساسية (أو عنصرها الأول) التي (أو الذي) تكونت منها (أو منه) سائر العناصر والأشياء. ولذلك وصف فلاسفة أيونيا بأنهم "طبيعيون".

وكانت الفلاسفة قبل سقراط مؤلفات مكتوبة لم يبق منها إلا شدرات تسرد على سبيل الاستشهاد في كتب المتأخرين بداية من أفلاطون وأرسطو (القرن الرابع ق. م.). فيروى عن طاليس أنه قال إن الماء هو أصل الأشياء جميعًا؛ وإن الأشياء ملأى بالآلهة، وإن المغنطيس حي أو له "نفس". ويروى عن أناكسمنس أنه قال إن أصل العالم هواء.

أما أقوال ثالث الأيونيين أنكسمندر فهى تسترعى الانتباه وتثير الخيال، فالمادة الأساسية التى تكونت منها الأشياء ليست ماء ولا هواء ولا أيا من العناصر، بل هى مغايرة لكل شيء وليست لها طبيعة معروفة. لذلك سماها "تو أبيرون" أى اللامحدد أو اللامحدود ، ووصفها بأنها لا تفسد ولا تموت، ورأى أنها متحركة

<sup>(\*)</sup> نشرت تحت عنوان "الفلسفة فرعونيا!" في "الكتب وجهات نظر"، أغسطس ٢٠٠٤، ص ٢٥-٥٦ كمراجعة لكتاب حسن طلب، أصل الفلسفة. حول نشأة الفلسفة في مصر القديمة وتهافت نظرية المعجزة اليونانية. (القاهرة ٢٠٠٣).

ونامية بذاتها. والأغرب من ذلك تلك العملية التي تنشأ بها الأشياء وتفنى. فبفضل الطاقة التي تعتمل في "اللامحدود" تكونت العناصر عن طريق الانفصال؛ ومن العناصر تكونت الأشياء المألوفة؛ ولكن هذه الأشياء تعود فتفنى فيما نتجت عنه وذلك أن نشأة أى شيء تنطوى على نوع من العدوان على شيء آخر، ومن شم يلقى المعتدى عقابه بأن يفنى فيما نشأ عنه. يقول أنكسمندر في المشذرة الوحيدة المتبقية من كتاباته: "الأشياء تفنى في تلك الأشياء التي تولدت عنها، وذلك طبقا لما قضى به؛ فهي تعوض أحدها الآخر وتدفع جزاء ما ارتكبت من ظلم طبقا لترتيب الزمان".

وكانت آراء هؤلا الفلاسفة الأول إيذانًا بانطلاق موجة فكرية عارمة. ففى غضون قرنين من الزمان بعد تلك البداية وضعت الفلسفة اليونانية أسس المذاهب الرئيسية من واحدية (تؤمن بالتغير دون ثبات أو بالثبات دون حركة أو تغير) وتعددية وذرية وعقلانية وسفسطانية متشككة نسبية ومثالية إلى آخر القائمة. حتى إذا انتهى الأمر إلى أرسطو بلغت الفلسفة اليونانية أوجها؛ فقد جمع "المعلم الأول" كل الروافد السابقة وألف عن طريق تحليلها ونقدها نسقًا شاملاً نظم فيه كل المعارف وأسس منها كل العلوم فيما عدا الرياضيات (المنطق والميتافيزيقا والطبيعة والحياة وعلم النفس والأخلاق والسياسة ونقد الخطابة والشعر). ومن شم كانت الفلسفة بوصفها أم العلوم.

ولقد أثارت نشأة الفلسفة الجدل منذ القدم، فبداية من أفلاطون وأرسطو على الأقل أصبح اليونانيون يدركون ضخامة الظاهرة الجديدة وأهميتها ويحرصون على انتسابها إليهم؛ وظهر القول بأنها كانت يونانية خالصة. وفي العصر الهلنستي ظهر القول بأنها ترجع إلى أصول شرقية، وما زال الجدل مستمرا حتى يومنا هذا. فما هي الحضارة التي يحق لها ادعاء ذلك الشرف العظيم؟

#### نظرية المعجزة اليونانية:

يرى الدكتور حسن طلب - الشاعر المرموق وأستاذ الفلسفة - في كتابيه أصل الفلسفة أن الفلسفة لم تنشأ في اليونان، بل نشأت في مصر الفرعونية. وهي يدير في كتابه نقدًا مطولاً لما يسمى نظرية المعجزة اليونانية، وهي نظرية يومن أصحابها - فيما يقول - بأن الحضارة اليونانية والفلسفة منها خاصة نتاج خيالص للعبقرية اليونانية، وإنجاز طارئ غير قابل للرد إلى أصول أخرى سيابقة عليه، بخاصة الأصول الشرقية، والمصرية منها على نحو أخص.

وللنظرية أنصار كثيرون، ولكن المؤلف يركز نقده على بيرنت في كتابه عن بواكير الفلسفة اليونانية (١). ومن المهم في البداية أن نتبين أمرا لم يوضحه حسن طلب ولا بيرنت، وهو منشأ النظرية وسر تسميتها. وذلك أن صاحب الفكرة الأولى في النظرية وأول من أطلق عليها ذلك الاسم الذي اشتهرت به هو الفرنسي الشهير إرنست رينان في "صلاته" ذائعة الصيت على الأكروبول: "... فها هي المعجزة اليونانية قد أتت لتقف أمامي إلى جانب المعجزة اليهودية، وهي شيء لم يوجد إلا مرة واحدة، ولم ير من قبل قط، ولن يرى بعد ذلك أبدًا، ولكن آئاره ستبقى إلى الأبد، أو لنقل إنها نوع من الجمال الأبدى الذي لا تعلق به شائبة محلية أو وطنية".

ومعنى ذلك أن فكرة المعجزة اليونانية نشأت فى أحضان الوضعية الفرنسية كما عبر عنها رينان، وهو ما يساعدنا على فهم ما انطوت عليه النظرية من مغالاة فى مناصرة العلم (النزعة العلموية) وتقديس لليونان (مع تداعياته العنصرية). فأصحاب النظرية وعلى رأسهم بيرنت ينكرون أن تكون للفلسفة أصول شرقية أو مصرية، لأنهم يعتقدون أن الفلسفة كما نشأت فى اليونان كانت ذات طابع "علمى"

<sup>(1)</sup> J. Burnt, Early Greek Philosophy, 4th edition (London 1930)
وقد اعتمدت في جميع الإحالات على مقدمة الكتاب.

و"عقلانى" و"نظرى خالص"، فى حين كانت المعارف فى الحضارات السرقية بصفة عامة وفى مصر بصفة بخاصة مشوبة بالأساطير والمعتقدات الدينية والمنافع العملية. ولنلاحظ كيف يؤكد بيرنت على "الطابع العلمى" للفلسفة الأيونية وعلى أنها لم تكن مجرد تخمينات، بل كانت شأنها شأن العلوم الوضعية الحديثة تقوم على المشاهدة والتجربة. ولقد كان اليونانيون فى رأيه هم منشئو العلم الوضعى فى الأصل. وكانت الفلسفة الأيونية "علمانية" فيما يدعى.

وهناك نقطة مهمة أخرى ينبغى إبرازها لأنها ليست واضحة تمامًا فيما يقوله حسن طلب، وهى أن أصحاب هذه النظرية يعتقدون أن الفلسفة البونانية لم تقطع الصلة بالتراث الأسطورى والدينى فى بلاد الشرق ومصر فقط، بل قطعتها مع التراث البونانى المماثل أيضًا. فقد كان لدى البونان تراث حافل بالأساطير والمعتقدات الدينية كما ورد فى هموميروس وهزيود وغيرهما من المشعراء والمفكرين الذين عنوا بأصل العالم وأنساب الآلهة، ولكن الفلسفة البونانية - كما يدعى أصحاب النظرية - نأت بنفسها عن كل ذلك وتحررت منه تمامًا. من هنا كان بيرنت يقول: "وفى كل ذلك [أى فى آراء الأيونيين] لم يكن هناك أثر للتأمل اللاهوتي، فقد رأينا أنه كان هناك انقطاع كامل عن الدين الإيجى المبكر، وأن تعدد الآلهة الأوليمبية لم يكن له قط أى سيطرة محكمة على العقلية الأيونية. ومن الخطأ بناء على ذلك أن يبحث عن أصول العلم الأيوني فى الأفكار الأسطورية من أى نوع". بل إنه بدعى فى موضع آخر أن أيونيا كانت بلاذًا بلا خلفية من التقاليد نوع". بل إنه بدعى فى موضع آخر أن أيونيا كانت بلاذًا بلا خلفية من التقاليد نوع". بل إنه بدعى فى موضع آخر أن أيونيا كانت بلاذًا بلا خلفية من التقاليد الموروثة ولا ماض.

وباستطاعتنا إذن أن نفهم فكرة المعجزة كما تستخدم في هذا السساق. فقد كانت نشأة الفلسفة اليونانية وفقًا للنظرية المذكورة خرقًا لمجرى الأمور المألوفة ولم يكن لها أصل في التاريخ؛ فكأنها حدث من خارج التاريخ. وفي هذا الصدد يقول مؤرخ فرنسي في معرض التعبير عن هذه النظرية: "[لم تكن نشأة الفلسفة اليونانية] تغيرًا في الاتجاه الفكري، أو تغيرًا عقليًا، بل كانت إلهامًا حاسمًا ونهائيًا فو: اكتشاف العقل. ويترتب على ذلك أن من العبث البحث في الماضي عن أصول

التفكير العقلاني. فالفكر الحقيقي لا يمكن أن يكون له أصل إلا ذاته. هو خارج عن التاريخ... ولما كانت الفلسفة مسافر ادون متاع، فمن المفترض أنها تأتي إلى العالم دون ماض، ودون والدين، ودون أسرة؛ إنها بداية مطلقة."(')

أما الشواهد على ما فى النظرية من عنصرية وإيمان بالمركزية الأوروبية فهى متعددة. ومن الواضح أن بيرنت لم ينج من هذه التركة الرينانية؛ فهو يعبر عنها دون التباس. ومن ذلك أنه يبذل قصاراه لكى يثبت أن كل المؤثرات الأجنبية الإيجابية التى ساعدت العبقرية اليونانية على أن تتطور بحرية جاءت من المشمال (لا من الشرق أو الجنوب)، وهى التأثيرات التى حدت من تسرب الخرافة إليهم كما حدث فى مصر وبابل.

ونحن إذن بإزاء نظرية متطرفة. فهى تدعى أنها ذات طابع علمى فى حين أنها تفترض أن الفلسفة نشأت فى فراغ ودون أسباب أو مقدمات، ولأنها تومن بتفوق أحد الأجناس على الأجناس الأخرى، وحسن طلب لا يجد صعوبة فلى دحضها بمجموعة من الاعتراضات المعقولة والمقبولة، فهو يفترض عن حق أن الفلسفة لا يمكن أن تكون قد نشأت فى فراغ، وهو يرى صراحة وعن وجه حق أن الفلسفة من حيث هى تفكير نظرى لا بد كانت متصلة بما سبقها من أساطير وأفكار دينية واهتمامات عملية، وأنها كانت استمرار الذلك كله، وهو يرفض ما تنطوى عليه النظرية من أفكار عنصرية.

## ساحة المعركة الحقيقية:

وآراء حسن طلب تظل في مأمن من النقد طالما اقتصرت على هذه الطرق المعبدة واكتفت بإيراد الحجج المسفهة لنظرية المعجزة اليونانية. غير أنه بطبيعة الحال لا يكتفى بهذه الحجج السلبية، بل يقدم نظرية إيجابية مضادة، وهي أن الفكر الفلسفي نشأ في مصر قبل أن ينشأ في اليونان، وأنه انتشر - كما انتشر غيره من

<sup>(1)</sup> Jean-Pierre Vernant, Mythe & pensée chez les Grecs (Paris, 1998),

p. 374 انظر

مظاهر الحضارة – إلى اليونان، وهو يرى أن هذا الانتشار كانت له معابر؛ فقد انتقل التأثير المصرى عن طريق كريت، وآسيا الصغرى، والعبرانيين، ووقع على اليونان مباشرة. وبالإضافة إلى هذه الآراء الأنثروبولوجية والتاريخية يقدم المؤلف دراستين إحداهما عن ارتباط الفلسفة بالأساطير والمعتقدات الدينية، والأخرى تقارن بين الفكر المصرى والفكر اليونانى في مجال القيم الدينية والأخلاقية والجمالية، وذلك لتثبت أن الأصول المصرية كان لها ما يشبهها ويتقرع عنها في اليونان.

وسوف أرجئ مناقشة هذه الحجج إلى موضع آخر من المقالة لأننى الاحظ منذ الآن أن المؤلف في كل حجاجه قد أغفل إيراد الحجة الحاسمة التي تقضى على أسطورة المعجزة اليونانية قضاء مبرمًا، وهي أن نصوص الفلاسفة الأيونيين التي تستند إليها تكذبها، وذلك أن أقوال طاليس عن العالم المليء بالآلهية وأقوال أنكسمندر عن العدالة التي تعاقب الكائنات الطبيعية على ما ارتكبت من ظلم لا يمكن أن تكون علمية ولا بد أنها مشوبة بالأساطير والعقائد الدينية. وسوف نفصل القول في هذه الفكرة فيما يلي. ولكن من الغريب أن مؤلف "أصل الفلسفة" يتجاهل تماماً موضوع البحث الأساسي، وهو أصول الفلسفة اليونانية كما ظهرت في أيونيا في القرن السادس قبل الميلاد، وكما عبر عنها الفلاسفة اليونانيون الأول في نصوصهم المتبقية. كيف كانت علاقة أولئك الفلاسفة بالتراث الديني والأسطوري السابق؟ هل من الصحيح أن آراءهم منقطعة الصلة بهذا التراث أم كانت بمعنى ما استمرارًا له؟ هل كانت تلك الآراء "علمية"، وبأي معنى؟

وحقيقة الأمر أن هذه الآراء ذات طابع إشكالي واضح. فهم يصنفون بوصفهم فلاسفة "طبيعيين" أو "ماديين" أو "علماء" أو آباء للعلم. ولكن من الواضح أنهم كانوا يستندون إلى تراث من الأساطير والمعتقدات الدينية. ونحن إذن بازاء نقطة مفصلية في تاريخ الفكر: نقطة التحول من الأسطورة إلى الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. وعلى هذه النقطة ينبغي أن ينصب البحث أولاً لكى يحدد مدى إسهام مصر - إذا كان لها أي إسهام - في ذلك التحول، هل تصمن التراث الديني والأسطوري الذي استند إليه أولئك الفلاسفة عناصر مصرية؟ هل كانت المصادر التي تأثر بها هؤلاء الفلاسفة عند تحولهم إلى التفكير الفلسفي بالمعنى الدقيق للكلمة مصرية؟ هل ساعدت مصر على ذلك التحول؟

غير أننا نبحث عبثًا في كتاب حسن طلب عن أي جهد مركز علي هذه الساحة؛ فهو لا يناقش الفلاسفة الأوائل في نصوصهم، ولا يناقش نـشأة الفلسفة الأوائل في نصوصهم، ولا يناقش نـشأة الفلسفة النبونانية كما وقعت في سياقها التاريخي، وهو لا يناقش تأثير مصر – إذا كان لها تأثير – على هؤلاء الفلاسفة الرواد. ولكننا نراه بدلاً من ذلك يوسع نطاق البحث ويتناول قضايا عامة ليس لها صلة مباشرة بالموضوع المحدد. فهو يستعين بالنظريات الأنثروبولوجية عن الانتشار الثقافي، والنظريات التاريخية عن المعابر التي انتقلت عن طريقها المؤثرات المصرية إلى اليونان؛ ويتتاول بصفة عامة العلاقة بين الأسطورة والفلسفة؛ ويقارن بصفة عامة بين القيم المصرية وبين العلاقة بين الأسطورة والفلسفة؛ ويقارن بصفة عامة بين القيم المصرية ولا يمكن أن يثبت على نحو قاطع أن الفلسفة اليونانية نشأت أصلاً في مصر أو كانت لها أصول مصرية أو أنها تأثرت بفلسفة مصرية أو حتى بأساطيز مصرية قد انتقلت إلى اليونان وأثرت فيها على نحو أو آخر.

إن إيثار مؤلف "أصل الفلسفة" للتحرك على نطاق واسع بدلاً من مواجهة الموضوع في نطاقه الطبيعي المحدود قد ترتب عليه ترك ساحة المعركة الحقيقية مفتوحة لنظريات منافسة ليس لديه رد عليها. فقد استند أصحاب هذه النظريات إلى تحليل دقيق ودراسة شاملة لنصوص الفلاسفة المعنيين في سياقها التاريخي؛ وتمكنوا بناء على ذلك من نقض النظرية المتطرفة بأدلة قاطعة ومن سد الطريق أمام نظرية المؤلف فيما يتعلق بالأصول المصرية للفلسفة.

### نظرية الأصول اليونانية:

قلنا إن نظرية المعجزة اليونانية نظرية متطرفة. وهي رغم كثرة أشياعها لم تكن موضع إجماع بين المؤرخين الغربيين. وقد تعرضت للنقد – على الأقل منذ أن عرضها بيرنت. وهناك فيما أعلم بديلان عنها، وأول البديلين نظرية ترمى إلى أن تثبت أن الفلسفة اليونانية الناشئة كانت بالفعل امتدادًا لتسرات من الأسلطير والمعتقدات الدينية والممارسات الاجتماعية ولكن هذا التراث كان يونانيا على سبيل

الحصر أو فى المقام الأول. ويترتب على ذلك أن الفلسفة ترجع فى نهاية المطاف إلى أصول يونانية وليست شرقية و لا مصرية، وسوف أسمى هذه النظرية نظرية الأصول الإصول اليونانية على أن يفهم من هذا الأصول الأسطورية والدينية وما إلى ذلك من نقاليد سابقة على الفلسفة.

ومن الغريب أن مؤلف "أصل الفلسفة" يغفل ذكر هذه النظرية المعتدلة رغم أنها معروضة في بعض مراجعه. فهو يشير إلى دراسة كورنفورد التي عنوانها من الدين إلى الفلسفة" (١). ولكنه لا يشير إلى ما هو واضح ومسشهور، وهو أن كورنفورد هو المفند الأول والأعظم لنظرية المعجزة اليونانية. ورغم أن كورنفورد لا يذكر النظرية بالاسم بل ولا يشير إلى بيرنت إلا على نحو عارض، فإنه لا يدع مجالاً للشك في أنه يعمل على تقويض آراء الرجل من أساسها. فهو ينص على أن الفلسفة لم تتشأ في اليونان من فراغ. ولا ينبغي لنا - فيما يقول - أن نتخيل أن طالبس أو أنكسمندر كانا مثل آدم يوم خلق لأول مرة دون تقاليد يستند إليها ودون مخطط موروث للأشياء، وأنه كان يفتح عينيه البريئتين على عالم من الانطباعات الحسية التي لم تنسق بعد في أي بنية من المفاهيم. ولم تكن نشأة الفلسفة في رأى كورنفورد عن طريق القطيعة مع التراث الأسطوري والديني السابق، بـل كانـت تفترضه وتعتمد عليه. فالدين والفلسفة - كما يقول - ليسا مجالين متميزين للفكسر بينهما نوع من حرب الحدود. ومن الممكن النظر البهما بالإحرى بوصفهما مرحلتين متعاقبتين أو طريقتين من طرق التعبير عن مشاعر الإنـسان ومعتقداتـه عن العالم.

وتطبيقًا لهذه المبادئ يثبت كورنفورد أن أقوال أنكسمندر تنطوى على بنية عميقة من المفاهيم نتمثل في الإيمان بأن العالم يخضع لنظام شامل لا ينفصل فيه شيء عن أصله ويصبح مستقلا إلا عن طريق السطو والعدوان، وأن المعتدى لا بد أن يدفع تعويضًا عما ارتكب من ظلم بحيث يفني فيما نشأ عنه. وهو يعلق على

<sup>(1)</sup> F. M. Cornford, From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Civilization (New York 1957).

لكن الاحظ أن الطبعة الأولى من الكتاب صدرت في سنة ١٩١٢.

قول أنكسمندر "كاتا تو كريون" (أى طبقًا لما قضى به، أو القضاء باختصار) فيقول إن الفكرة تجمع بين مفهومى "القدر" و "الحق"، وأنها القوة التى تقضى بما لا بد أن يكون (بحكم الواقع) وبما ينبغى أن يكون. ويرى من شم أن الفكرة ذات طلبع أخلاقى. وهو يرجع الفكرة إلى جذورها فى الأساطير اليونانية كما تسرد فسى هوميروس وهزيود، وإلى فكرة "المصير" (مويرا). فرغم أن آلهة الأوليمب خالدة وقادرة على خرق قوانين الطبيعة، فإنها ليست قديمة قدم العالم وليست قادرة على كل شيء لأنها محدودة بالمصير الذى ليس من صنعها و لا تستطيع أن تقلف فلى وجهه (١).

ويرى كورنفورد أن تلك البنية كانت راسخة متحكمة في معتقدات اليونان عن آلهة الأوليمب. وهو يستخلص من ثم أن آراء أنكسمندر عن طبيعة العالم ونظامه لم تكن إلا صياغة جديدة بعبارات عقلانية لوجهة نظر للعالم سابقة على التفكير العلمي.

ولا يكتفى كورنفورد بتعقب الأفكار اليونانية الأولى إلى أصولها الأسطورية والدينية، بل ينتقل إلى مستوى أعمق من التقصى فيرى أن تلك البنية من المفاهيم هي من قبيل التصورات الجماعية – بالمعنى الذي يريده دوركايم – لدى اليونان القدماء. وهي تصورات عميقة الجذور مستقلة عن إرادة الأفراد تورث لهم وتتحكم في كل ما أنتج اليونان من فكر بمختلف أشكاله.

وقد جاء بعد كورنفورد باحثون آخرون يتابعون السير في الطريسق السذى افتتحه، وإن كانوا يعملون على تنقيح أفكاره سواء من حيث صلة الفلسفة الأيونيسة بالأساطير والمعتقدات الدينية أو من حيث صلتها بالمجتمع اليوناني. فقد أخذ عليسه أساسًا أنه يغالى في تقدير الصلة بين الفلسفة والتراث السابق وينظر إلى الفلسفة كما لو كانت مجرد ترجمة للغة الأساطير، وأن رأيه في العلاقة بسين الأساطير اليونانية وأساسها الاجتماعي ينطوى على تبسيط. ومن أمثلة الجهود التسي بسذلت

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ١١ و١٢.

لتتقيح هذا الجانب الأول من آراء كورنفورد كتاب بيجر السذى عنوانسه "لاهسوت الفلاسفة اليونانيين الأوائل" (١)، والذى يحاول أن يبرز فيه دور "اللاهوت" فى آراء الفلاسفة "الطبيعيين". وفى الجانب الآخر عمل المؤرخ الماركسي جورج طومسون على تتقيح آراء كورنفورد من حيث العلاقة بين الفلسفة اليونانية والمجتمع السذى نشأت فيه (١). ولست أنوى الخوض فى هذا الحديث؛ فكل ما أريد أن أثبته هسو أن نظرية المعجزة اليونانية ما زالت موضوعا للنقد، وأن العلاقة بين الفلسفة الناشئة من ناحية والتراث السابق والأوضاع الاجتماعية التي نشأت فيها ما زالست حتسى اليوم مثار خلاف. كذلك أريد أن أدلل على أن الباحثين الذين تتاولوا هذه العلاقسة بالبحث بداية من كورنفورد وانتهاء بنقاده يسلمون – مع حسن طلب – بأن الفلسفة المذكورة لم تتقطع عن التراث السابق تمامًا، بل تتصل به وتستند إليه، وإن اختلفوا في تحديد طبيعة هذه الصلة بدقة. ونحن إذن بإزاء نظرية معتدلة تخلو – بقدر ما نعام – من العنصرية والنعرة الأوروبية، ولكنها على عكس صاحب أصل الفلسفة نعل أن الفلسفة اليونانية ذات أصول يونانية صرفة.

## النظرية الاستشراقية:

وهناك نظرية أخرى منافسة لنظرية حسن طلب، سأسميها نظرية الاستشراقيين أو نظرية الأصول الشرقية، وهى النظرية التى يسرى أصحابها أن الفلسفة اليونانية ترجع إلى أصول شرقية. والواقع أن كورنفورد يترك الباب مواربًا لمثل هذه النظرية. فهو يلاحظ – كما سأبين فيما بعد – وجود أوجه شبه عديدة بين

George Thompson, The First Philosophers. Studies in Ancient Greek انظر (۲) انظر Society (London 1977)

الأساطير اليونانية والأساطير الشرقية، دون أن يجزم بوجود علاقة من التأثير والتأثر. أما الاستشراقيون فيتعمقون في البحث شرقًا؛ ولعلهم يجزمون بأن التأثير الشرقي قد وقع بالفعل؛ بل إن بعضهم يجزم بأنه وقع على الفلاسفة اليونايين أنفسهم.

ويشير بيرنت إلى أنه وحجد لهذه النظرية مند عصر البطالمة أنصار يحاولون على نحو متعسف أن يرجعوا الفلسفة اليونانية إلى مصادر مصرية ويهودية. ويقال إن بعض الباحثين الألمان في القرن التاسع عشر قد حاول أن يقيم علاقات مباشرة بين الفلسفات اليونانية قبل سقراط وبين الحضارات الشرقية: بدين فيثاغورث والصين، وبين الإلياتيين والهند؛ وبدين أمبدوقليس ومصر؛ وبدين هرقليطس وزرادشت؛ وبين أنكساجوراس وبني إسرائيل(١).

ولكننى لن أتوقف طويلاً عند هذه الآراء المتطرفة. وساكتفى بالإشارة إلى نظرية استشراقية معاصرة لأنها بدورها تتميز بالاعتدال وتتخذ نقطة انطلاقها مسن نصوص الفلاسفة اليونانيين قبل سقراط. والنظرية التي أعنيها لمستشرق بريطاني بدعى إم، إل. وست له كتاب يضم مجموعة من الدراسات عن بواكير الفلسفة اليونانية والشرق (٢). وجدير بالذكر أن وست لم ينشر بحوثه إلا بعد أن أتقال الهيرو غليفية والعبرية والأفستية والبهلوية والسنسكريتية وغيرها من اللغات ذات الهمية العارضة - على حد تعبيره. وقد رأى أن يدرس هذه اللغات لأنه أراد أن يقرأ النصوص الأصلية في الحضارات المختلفة وأن يقارن بينها. وهو يتوصل إلى بعض النتائج المثيرة. ومثال ذلك أنه يعتقد نتيجة للمقارنة أن مؤثرات فارسية قد وقعت على أنكسمندر، ويرى مثلاً أن في فكرة "الأنوار اللامحدودة" التي ترد فسي أحد النصوص البهلوية المقدسة ما يقابل فكرة أنكسمندر عن "اللامحدودة" التي ترد فسي أحد النصوص البهلوية المقدسة ما يقابل فكرة أنكسمندر عن "اللامحدودة" التي ترد أمد

W.Windelband, History of Ancient Philosophy, tr. Herbert Ernst Cushman انظسر (۱) (۱) (New York 1956), p. 21.

M.L. West, Early Greek Philosophy and the Orient (Oxford 1971) انظر (٢)

<sup>(</sup>٣) نفس المصدر، ص ٩٠ و ٩١.

غير أن النتائج التى توصل إليها هذا الباحث الشجاع ليست فى صالح حسن طلب، فهو لا يرجع المؤثرات إلى مصر فقط، ولكنه يرجعها إلى عدة مصادر أخرى شرقية، وأهمها – حسب رأيه – مصادر فارسية. وهو يرى في نهاية المطاف أن أفكار الفلاسفة الذين درسهم تختلف عن الأفكار الدينية والأسطورية الشرقية التى تأثرت بها ويسلم لهؤلاء الفلاسفة بالطابع "العلمى" لآرائهم، وكأنسه يريد أن يقول: ليس هناك انقطاع كامل بين الأفكار الدينية والأسطورية الشرقية من ناحية أخرى، ولكن الفلسفة اليونانية الأولى ناحية وبين الأفكار الفلسفية اليونانية من ناحية أخرى، ولكن الفلسفة اليونانية الأولى تمكنت من تحويل تلك المواد الشرقية وفقًا لمنطقها "العلمى" أو "العقلانى" كما حدث فى حالة المواد الأسطورية والدينية اليونانية. وبهذا المعنى تظل الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة صناعة يونانية فى نظر هذا المستشرق.

#### الآراء القضفاضة:

لقد قصر حسن طلب عندما أغفل ذكر هاتين النظريتين المعتدلتين: نظرية الأصول اليونانية ونظرية الأصول الشرقية المتعددة. وهو يكتب كما لو كانست ساحة النقاش قد خلت إلا من النظرية المتطرفة - نظرية المعجزة اليونانية - التى تفترض أن الفلسفة اليونانية نشأت دون أصول على الإطلاق، وعلى نظريته التى هي بدورها متطرفة لأنها تفترض - دون دعم من دراسة النصوص ذات الصلة أن الفلسفة اليونانية ترجع إلى أصول مصرية على سبيل الحصر.

ولو أننا تمعنا في الأمر قليلاً لبدا لنا أن مؤلف "أصل الفلسفة" كان مصطرا من الناحية المنطقية إلى تحاشى النصوص ذات الصلة وإهمال النظريتين المعتدلتين اللتين تقومان على دراسة هذه النصوص، وذلك أن السير في هذا الطريق ينتهل إلى سد الباب تمامًا أو بصفة جزئية أمام التأثير المصرى. فالنظرية الأولى لا تورد لهذا التأثير ذكرا؛ أما النظرية الثانية فتعده على أفضل تقدير رافدا من بسين عدة روافد شرقية أثرت على الفلسفة اليونانية على نحو مباشر أو غير مباشسر دون أن

ينال ذلك من تجديدها وأصالتها. والدرس الرئيسى الذى يمكن أو يجب استخلاصه من دراسة النصوص كما أجريت حتى الآن هو أن الفلسفة اليونانية – وقد ثبت أنها تستند إلى أصول أسطورية يونانية وغير يونانية – قد نجحت في استيعاب كل ذلك وطبعه بطابعها الأصيل. ولم يبق أمام حسن طلب إذن إلا أن يلجأ إلى حجج عامة فضفاضة مستمدة من الأنثروبولوجيا والتاريخ وإلى آراء عامة عن صلة الفلسفة بالأسطورة والدين ومقارنات عامة تظهر أوجه شبه بين الفكر المصرى والفكر اليوناني.

ويبدو في ظل الأوضاع المعرفية التي أشرنا إليها أن أقصى ما يمكن لنظريات حسن طلب أن تفضى إليه هو أن من المحتمل أن تكون الحضارة المصرية قد أسهمت مع حضارات شرقية أخرى في نشأة الفلسفة البونانية دون أن يقلل هذا الإسهام من جدة هذه الفلسفة من حيث هي فلسفة.

فلنأخذ مثلاً أقواله فى العلاقة بين الفلسفة والأساطير بصفة عامة. لقد أصبح من الواضح أن القضية لا يمكن أن تحسم عن طريق نقاش نظرى عام، وذلك لأن العلاقة كما يتبين من دراسة النصوص المعنية ذات طابع إشكالى وما زالت موضع خلاف بين الباحثين.

أما المقارنات التي يعقدها صاحب "أصل الفلسفة" بين الفكر المصرى والفكر اليوناني في مجال القيم، فإنها بدورها لا يمكن أن تفضي إلى نتائج حاسمة. فوجود أوجه التشابه بين طرفي المقارنة لا يثبت بالضرورة أن ثمة علاقة من التاثير (المصرى) والتأثر (اليوناني). يصدق هذا بصفة بخاصة على النزعات الميتافيزيقية والمادية والمثالية والارتيابية التي يرى المؤلف أنها وجدت أصلاً في مصر ونشأت لها فروع في اليونان. فقد يقال إن اليونانيين قد تأثروا في هذه المجالات بحضارات أخرى، أو أنها نشأت لديهم على نحو مستقل لأنها خليقة بأن توجد في أي حضارة لها حظ من التفكير.

## التشابه المراوغ:

للتدليل على أن الاعتماد على التشابه لا يمكن أن يؤدى إلى نتائج حاسمة يمكننا أن ننظر في تلك المقارنة المهمة التي يعقدها المؤلف بين مفهوم "الماعيت" (أي العدل) المصرى وبين ما يناظره في الفكر اليوناني. وترجع هذه الأهمية إلى أن النشابه بين طرفى المقارنة يبدو صارخا فضلاً عن أن من الممكن توثيقه بالنصوص، فمفهوم "الماعت" المصرى يقابله ويناظره على نحو لافت للنظر مفهوما "العدل" (ديكيه) لدى الفلاسفة اليونانيين و"القدر" أو النصبيب" (مسويرا) في الأساطير البونانية. وذلك أن فكرة "الماعت" المصرية كما يبين المؤلف تلعب دورا جوهريا ومتشعبا في الحياة الدينية والأخلاقية المصرية القديمة، ولها تاريخ طويل ومدلولات متعددة. فهي قد تعنى النظام والتوازن الكوني، كما قد تعني العدالة أو الحق أو سواء السبيل أو نقيض الباطل بالمعنى الخلقى أو النظام الخلقى أو القومى إلى غير ذلك من الدلالات. وهو محق تمامًا عندما يشير إلى مـــا ينـــاظر مفهــوم "الماعت" لدى اليونان: لدى شعراء مثل هوميروس وهزيود، ولدى فلاسفة مثل أفلاطون، بل وينبغي أن نضيف إلى هذه القائمة بعض الفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط، وعلى رأسهم أنكسمندر. فالنص الذي استشهدنا به من أنكسمندر وشسرحه كورنفورد بتضمن معنى موروثا للعدل (بوصفه دفع تعويض)، كما يتضمن فكرة العدل بوصفه مرادفا للنظام الكوني. وهذه بدورها فكرة مركبة، فعبارة "وفقا لمسا هو مقضى" (كاتا تو كريون) تعنى وفقا للنظام القائم (ما هسو ضسرورى بحكم الطبيعة) ووفقا لما تمليه الأخلاق (وفقا لما ينبغي أن يكون). وغني عن الدذكر أن فكرة العدل تكتسب لدى أفلاطون وأرسطو معانى أخرى تناسب المجالات الدينية والسياسية والقانونية والأخلاقية الفردية.

وقد يغرينا هذا التشابه كما أغرى مؤلف "أصل الفلسفة" بأن نستنتج أن اليونانيين لا بد قد نقلوا مفهومهم عن العدل بمعانيه المتعددة أو في بعض معانيه المصريين، ولكن كل ذلك يتحول إلى سراب إذا تذكرنا ما أوضحه كورنفورد نفسه من أن في الحضارات الهندية والصينية والفارسية مفاهيم مماثلة.

#### الجوانب الإيجابية:

غير أننى لا أنكر اهمية البحوث الفضفاضة التى يتسع فيها نطاق الاهتمام على نحو ما فعل صاحب "أصل الفلسفة". فهو – بصرف النظر عن تطرف في الدفاع عن الإسهام المصرى – يدخل في نطاق البحوث الاستشراقية التى راجت مؤخرًا – مثل كتاب "أثينة السوداء" (١) – والتي تشمل مختلف جوانب الحصارات المدروسة وستعين بعلوم الأنثر وبولوجيا والتاريخ والأثبار ومقارنة الأساطير والأدبان. وصحيح أن هذه البحوث لا تستطيع بحكم اتساع نطاقها أن تفضى إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنشأة الفلسفة ولا أن تتال من أصالة الفلسفة البونانية، ولكنها قد تستطيع أن تثبت أن الحضارات غير البونانية قد حققت "معجزات" أخرى ولكنها قد تستطيع أن تثبت أن الحضارات غير البونانية قد حققت "معجزات" أخرى الممكن أن يقال إن النتائج المحتملة التي تتوصل إليها في المجال الضيق للفلسفة لا تخلو من قيمة لأنها قد تحفز على إجراء مزيد من البحوث طلبًا لدرجة أكبر مسن اليقين. وينبغي أن نتذكر في هذا الصدد أن باب الاجتهاد لم يغلق؛ فدراسة تاريخ العلوم والأساطير والفلسفات في الحضارات الشرقية – ومن بينها مصر – ما زال العلوم ويزدهر.

<sup>(</sup>۱) لكن لاحظ أن حسن طلب ينص في تصديره لكتابه أنه انتهى من تأليفه في أوائل الثمانينيات قبل صدور "أنينة السوداء".

### التحول من الأسطورة إلى الفلسفة:

قلنا إن الفلسفة لا تنشأ من فراغ، فالفلسفة تفترض بصفة عامة تراكمًا معرفيًا يتميز بالوفرة والعوامل الحافزة على بحث المسائل الأساسية، ويبدو في الحالة اليونانية أن اليونانيين القدماء قد توافرت لديهم مثل تلك الموارد من مصادر محلية وأجنبية؛ كما توافرت لديهم بعض الظروف والأوضاع المحابية، وقد أفدت فلسفتهم عند نشأتها من تلك الموارد – ومن التراث الأسطوري بصفة خاصة ولكنهم حولوا كل ذلك على طريقتهم، فكانت فلسفتهم امتدادًا للتراث الأسطوري وانقطاعًا عنه في نفس الوقت.

ولكن كيف كان ذلك على وجه التحديد؟ كيف تم الانتقال من الأسطورة إلى الفلسفة؟ لقد رأينا أن هذه المسألة ما زالت موضوع خلاف بين الباحثين. وأعتقد أن الحل يأتى عن طريق التخصيص لا عن طريق التعميم. ولا يكفى أن يقال إن الفلسفة تطبع ما تستعيره بطابع "علمى" أو "عقلانى". فهناك معان متعددة لهذين الفظين؛ وهناك مذاهب فلسفية معادية للعلم وغير عقلانية (وإن كان عليها في نهاية المطاف أن تخضع لقدرات العقل الإنساني على الفهم والحكم). وحقيقة الأمر أنه لا توجد طريقة أو صبيغة واحدة لتحويل ما هو مستعار من الأساطير إلى فلسفة؛ فالأمر يتوقف في النهاية على المذهب الفلسفي المعنى وطريقته في الإقناع.

فلنحاول هنا أن ننظر في الحالة التي تعنينا مباشرة، حالة الفلسفة عند نشأتها على يدى فلاسفة أيونيا. ولنأخذ مثلاً فكرة صدور العالم عن الماء. من المعروف أن الفكرة شائعة في حضارات عدة بما في ذلك الحضارة المصرية القديمة. ولننزد الأمر تحديدا فنتناول فكرة الماء المتضمن للعنصر الإلهي كما نراها عند قدماء المصريين، ولنقارنها بما قد يشبهها على نحو أو آخر في فلسفة الأيونيين.

كان المصريون القنماء يعتقدون أن بداية العالم المطلقة شيء لا يمكن فهمه أو تعريفه؛ فهو نوع من الخواء أو العماء أو لنقل العدم. وقد ظهر الوجود في أول تجلياته على شكل ماء: محيط أزلى كان الإله الخالق مستقرا فيه مغمورا في حالمة من الكمون. فلما أفاق الإله أو ظهر بعد كمون لم يجد شيئًا ثابتا يقف عليمه أو يجلس إلى أن وجد تلا أو زهرة لوتس أو بيضة. ومن ثم بدأ الإله الخالق بتكوين الأشياء بخلق آلهة أخرى مساعدة (١).

إن هذا المسهد الأولى في تاريخ الكون يـذكرنا بإلحاح بـأقوال الفلاسفة الأيونيين: المادة الأولى التي هي أصل كل الأشياء؛ والماء في حالة طاليس وعالمه المليء بالآلهة أيضنا؛ و"اللامحدود" في حالة أنكسمندر. العنصر المسشترك بـين المشهد المصرى والمشهد اليوناني هو التفكر في بدء الوجود بعد أن لم يكن (بعد العدم). وهو أيضنا الحرص على أن تكون المادة الأولى قريبة من العدم وإن كانت خصبة غنية بإمكانيات النشوء. ومن ثم كانت تلك المادة السائلة (السسابقة على المواد الصلبة) التي هي الماء. ونحن نرى الإمعان في هذا الحرص في افتراض أناكسمنس للهواء الذي هو مادة ألطف من الماء (وأقرب إلى نقطة البدء المطلقة) وأغنى بالإمكانيات، وفي افتراض أنكسمندر للامحدود المفعم بالحركة، فهو أحرى بأن يكون أصل كل العناصر والأشياء المعروفة لأنه مختلف عنها وأقرب إلى الأساس أو البداية المطلقة (التي هي العدم).

فلنفترض إذن على سبيل الجدال أن فلاسفة أيونيا قد استندوا إلى قصمة التكوين المصرية (وغيرها من قصص التكوين الأخرى في الحضارات السرقية القديمة التي تعد الماء هو المادة الأولى للخلق). عندئذ يمكننا أن نقول إن الفلسفة تستعير من الأسطورة الاهتمام بالمسائل الأساسية التي تستغل الإنسان: الوجود والعدم والإلوهية. (ومن الممكن أن نستطرد فنضيف إلى القائمة مسائل أساسية أخرى مثل وجود الإنسان في الكون وحياته وموته وواجباته ومسؤولياته).

Erik Hornong, "L'Egypte, la philosophie : على مرجعين هما: (۱) avant les Grecs" in Les Etudes Philosophiques, avril-septebre 1978, pp.113-125
Serge Sauneron et Jean Yootte, "La naissance du monde selon L'Egypte و ancienne" in La naissance du mond (Paris: Seuil, 1959), pp. 19-91

وقبل أن ننتقل إلى أوجه الاختلاف بين الأسطورة المصرية والفلسفة البونانية لنلاحظ مدى رقى التصور المصرى من الناحية الميتافيزيقية؛ فهو لا يبدأ بالماء بوصفه المادة الأولى قبل أن يلقى نظرة على العدم، وكأنه يتضمن التساؤل: كيف كان وجود بعد أن لم يكن ثمة شيء؟

ولكن مشهد التكوين المصرى لا يلبث أن يكشف عن طابعه الأسطورى. يحدث هذا عند نقطة الإله الذي يظهر بعد كمون. وبداية من هذه النقطة نرى أننا بإزاء قصة تروى عن الإله وأعماله كما تتعاقب في الزمان. وكذلك كانت الأساطير اليونانية تعنى بأنساب الآلهة وتسلسل سلالاتهم وأعمالهم. أما فسى حالة الفلسفة الأيونية فقد اختفى طابع القص المتسلسل وانتهى الاهتمام بالأحداث التسى وقعت للآلهة. بل لقد بدأ زوال الآلهة الأسطورية من الصورة. فآلهة طاليس التسى تملل العالم حسب قوله لا دور لها إلا بوصفها قوة مجردة تمثل حركة الطبيعة أو نموها أو حياتها. وهي إذن تسهم في الهم الأساسي للفلسفة الأيونية وهو تفسير نشأة الأشياء بناء على خواصها الذاتية.

وأقول "بدأ زوال الآلهة الأسطورية من الصورة" لأنها لم تزل تمامًا في حالة طاليس، وبقى منها شيء. ولكنها أزيلت تمامًا في حالة أنكسمندر؛ فأصل الأشياء هنا يتضمن مبدأ الحركة في ذاته. ومن الملاحظ أيضًا - كما رأى كورنفورد - أن أنكسمندر قد استأصل زيوس وصحبه من آلهة الأوليمب عندما استعاد فكرة القدر (مويرا) القديمة؛ فالقدر وفقًا لهذه الفكرة الأسطورية يعلو حكمه إرادة الآلهة. ومن الممكن بناء على ذلك أن نقول على سبيل الإجمال إن الإسهام "العلمي" و"العقلاني" في الفلسفة الأيونية يتمثل في أنها سعت إلى تكوين تصور للطبيعة بوصفها نظامًا فأنمًا بذاته له خواصه وخاضع لضروراته الذاتية. وهو إسهام علمي وعقلاني لأنه يقترب من فكرة الطبيعة بوصفها نظامًا خاضعًا للسببية والقوانين العامية ويمكن للإنسان فهمه بقواه العادية.

والواقع أن القرآن الكريم حقق إنجازا مشابها من وجوه ومختلفا من وجوه أخرى في مجال العمل على إزالة الأساطير وتمهيد الطريق للفكر الفلسفي عندما دفع بفكرة التوحيد إلى أوجها، فقد قضى على تعدد الآلهة (الشرك) وفصل فسصلا حاسما بين الله وبين الطبيعة، وجعل من الطبيعة نظاما مستقلا عن إرادة الإنسان لأنه بجرى على سنن ثابتة، ولم يكن القرآن بطبيعة الحال كتابًا في الفلسفة، ولكسن علم الكلام والفلسفة الإسلاميين ما كان يمكن أن تقوم لهما قائمة بدون ذلك الإنجاز، بل وما كان للفلسفة اليونانية أن تؤثر في مفكرى الإسلام – وقد كان تأثيرها عليهم ضخما بلا شك – لولا أن وجدت لديهم تربة ثقافية موائمة، وبفضل القرآن أساسلاما على العرب أن يمتلكوا علوم اليونان.

ولكن ليكن لذلك حديث آخر، ولنعد الآن إلى الإنجاز اليوناني. لقد أصحاب هيجل عندما رأى أن اليونانيين قد تلقوا البدايات الأساسية لديانتهم وثقافتهم من آسيا وسوريا ومصر؛ وإن كانت التعديلات التى أدخلوها على هذه الموارد تخولهم الحق في أن تكون ملكًا لهم. فهل يعنى ذلك أنه ينبغى عند دراسة الفلسفة اليونانية أن نهمل دراسة تلك البدايات؟ هنا أعتقد أن هيجل قد أخطأ - بل لعله ناقض نفسه عندما اعتقد بناء على رأيه ذلك أن من الممكن فهم ما حققه اليونانيون بمعزل عن الحضارات الأخرى(١). فحقيقة الأمر أننا لا نستطيع فهم الفلسفة اليونانية فهمًا كاملاً أو أن نقدرها حق قدرها إلا إذا رأينا كيف غيرت ما استعارت وكيف جعلته ملكا لها. ومن المؤسف أننا لا نستطيع أن نفعل ذلك في جميع الحالات لا لأن اليونانيين قد محوا الكثير بفضل جهودهم الإبداعية فقط، بل لأن تقلبات الزمان وكوارثه قد أنت على الكثير أيضًا. وينبغي أن نقول بالإضافة إلى ذلك: "ربما كان الزمان ما وليس من المحال أن تكشف جهود الاستشراقيين وعلماء المصريات عن مفاجئات تغير من كل ذلك وتقلب كل الموازين. أقول ذلك وفي ذهني ما حدث وما يحدث من تقدم في هذه الدراسات مما يضيق عنه المقام هنا.

Hegel's Lectures on the History of Philosophy, tr. E.S. Haldane (London انظـر) (۱)

والغريب أن حسن طلب يدرك على نحو ما أن ثمة فارقا بسين الأسطورة والفلسفة. فهو يتحدث عن "الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة"، ولكنه يمتنع عن تحديد ما يريده بذلك ليظل الأمر غامضًا وتبقى الحدود غائمة. فهو يقسر لليونانيين "بإضافاتهم وتطويراتهم العظيمة"، وبأنهم "أقاموا صرحًا ممردًا" على الأسس التي استعاروها(۱). وفي رأبي أن "الإضافة" كلمة تنطوى على تقتير وتتنافر مُنع الاعتراف بالصرح الممرد، والعدل يقتضى أن نقول إن تلك الحركة الفكرية التي انتهت إلى تخليص مفهوم الطبيعة من الأساطير وتأسيس العلوم التي كانت متاحة لعقل الإنسان آنذاك لم تكن مجرد إضافة إلى ما سبقها، بل كانت نقلة نوعية أو طفرة أو معجزة إذا شئت، لا بمعنى أنها لم ترتكز على مقدمات وسوابق، بل بمعنى أنها كانت إبداعًا أصيلاً وفذًا.

<sup>(</sup>١) أصل القلسفة، ص ٢٤٣.

## محاكمة اليهودي المارق

فى ٢٧ يوليو ١٦٥٦ قرر مجلس إدارة الطائفة اليهودية في أمسسردام حرمان الفيلسوف باروخ اسبينوزا (وكان عندئذ في الثالثة والعشرين من العمر) من عضوية المعبد اليهودي وطرده من الطائفة. ومما جاء في هذا القرار أن أعسضاء المجلس قد علموا منذ فترة طويلة بآراء وأفعال باروخ دي اسبينوزا، وحاولوا بوسائل ووعود شتى أن يثنوه عن سلوك طرقه الشريرة، ولكنهم عندما عجزوا عن ذلك وصاروا على العكس يتلقون مزيدًا من المعلومات الخطيرة عن بدعه الكريهة وأعماله البشعة، وكان لديهم على ذلك شهود جديرون بالثقة أدلوا بشهادتهم في حضور اسبينوزا، فقد اقتنعوا بصدق هذا الأمر؛ وبعد التحقيق في كل ذلك بمحضر من الحاخامات الموقرين قرروا بموافقة هؤلاء أن اسبينوزا ينبغي أن يحرم ويطرد من شعب إسرائيل"(١).

وتضمن إعلان الطرد بعض الصيغ التقليدية المستخدمة في مثل تلك الحالات: "إنبا بموجب حكم الملائكة وأمر الرجال المقدسين نطرد وندين ونلعن باروخ دى اسبينوزا بموافقة الله تبارك شأنه، وبموافقة كل جماعة المصلين المقدسة، وأمام هذه اللفائف المقدسة..."، واستمطرت اللعنات على "الكافر": "فليلعن نهارا وليلعن ليلا، وليلعن عندما يرقد وليلعن عندما يستيقظ. وليلعن عندما يخرج وليلعن عندما يدخل..." واختتم إعلان الحرمان بالسطور التالية: "لا ينبغي لأحد أن يتواصل معه كتابة أو يمنحه أي صنيع أو يبقى معه تحت سقف واحد أو يقترب منه بمقدار أربعة أذرع، كلا ولا ينبغي لأحد أن يقرأ أي مقالة ألفها أو كتبها"(٢).

<sup>(</sup>۱) نقـــلا عــن Excommunicatedé",p.1 على الموقع التالى: http:www.tau.ac.il/~kasher/pspin.htm على الموقع التالى: (۲) نفس المصدر.

#### اللعين المبارك:

ربما كان اسبينوزا هو أوفر الفلاسفة حظا من الشتائم واللعنات؛ فقد انهالت عليه حيا وميتا عبر السنين. فكان من بين ما وصف به: "حليف الشيطان" و "الكلب النافق" و "الخائن الوضيع" و "اللعين"، وفي هذا الوصف الأخير ما يناقض اسمه: باروخ (بالهولندية) حتى غيره فأصبح بنيديكتوس (باللاتينية)؛ وكلتا النسميتين تعنيان "المبارك".

أما البدع المقيتة والأعمال الشنيعة التي نسبت إلى باروخ ودعت رؤساء الطائفة اليهودية إلى طرده، فليس من السهل معرفتها على وجه اليقين، وذلك أن قرار الرؤساء لم يحددها؛ والفيلسوف "الرجيم" لم يكن قد نسشر أيا مسن أعماله المعروفة، وإن كان قد قيل إنه كتب مقالة بالإسبانية دافع فيها عن نفسه ولكنها لسم تحفظ؛ كما قيل إنه كان يذيع آراءه شفاهة ويناقشها في مجالسه الخاصة. ولا سبيل إذن إلى معرفة الحقيقة في هذا الشأن إلا عن طريق الاستنتاج من الأعمال التي نشرت في وقت لاحق أو بناء على بعض الشهادات المعاصرة. وما زالت المسألة موضوعًا للنقاش حتى اليوم.

وفيما يتعلق بالشهادات المعاصرة، فقد روى أن راهبا يدعى سولانا روبلز والكابتن ميجيل بيريز مالترانيللا قدما إلى محكمة التفتيش في مدريد شهادة مكتوبة جاء فيها أنهما التقيا باسببنوزا ومعه شخص آخر يدعى الدكتور برادو، وأن هذين الأخيرين أخبراهما أنهما طردا من المعبد لأنهما بلغا نقطة الإلحاد عندما أنكرا صحة الشريعة [التوراة] وخلود الروح واعتقدا أن الله لا يوجد إلا فلسفيا [وهو ما يعنى إنكار العناية الإلهية](۱).

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ٣.

ورأى الدكتور فؤاد زكريا في كتابه الرائد عن اسبينوزا أنه كانت هناك أسباب أخرى للحكم على اسبينوزا، أسباب لا علاقة لها بالمسائل الدينية السصرف، بل هي أقرب إلى المصالح الاقتصادية والسياسية والأوضاع الاجتماعية السائدة في حالة يهود أمستردام في ذلك العصر، وقد استعرض الدكتور فؤاد زكريا في كتابه طائفة من الآراء في هذا الصدد ثم استقر على رأى مؤداه أن رجال الدين اليهود كانوا يخشون أن يظن المسيحيون أنهم يتهاونون في أركان دينهم. وكان القانون الأساسي المطبق في الدولة الهولندية ينص على وجوب اعتراف جميع اليهود البالغين أمام السلطات علنًا بإيمانهم بإله واحد خالق حاكم الكون ... وبموسى والأنبياء، وبحياة أخرى يكافأ فيها المحسن ويعاقب المسيء (١). ومعنى ذلك أن رؤساء اليهود كانوا ملكيين أكثر من الملك رغم جو التسامح النسبي الدي كان وشاء اليهود كانوا ملكيين أكثر من الملك رغم جو التسامح النسبي الدي كان الأفراد "المارقين" والتضحية بهم إذا اقتضى الأمر من أجل سلامة الجماعة.

غير أن هذا "الرجيم" كان أيضًا من أوفر الفلاسفة حظا من الثناء والتمجيد. وقليلون هم الفلاسفة الذين نالهم ما نال من شرف ورفعة. وقد بدأت عجلة الأيام تدور لصالحه في ألمانيا في أولخر القرن الثامن عشر عندما أعلن أن لسنج يرى أنه لا فلسفة بلا اسبينوزا. ومن ثم بدأت كرة الثلج - كرة الحظ - تتدحرج دون هوادة. وقال هيجل: "إما أن تقبل الاسبينوزية أو لا تكون هناك فلسفة". وكان هيجل محقا في ذلك؛ فاسبينوزا هو نقطة انطلاق المثالية الألمانية. وراق الرومانتيكية الألمانية والانجليزية مذهبه في وحدة الوجود؛ فوصفه نوفاليس "بالمنتشى بالله"، بل لقد ذهب البعض إلى تكريسه قديسًا. وادعى رينان أن الله لم يشاهد عن قرب كما شوهد من موقع اسبينوزا. (٢) ووصف بأنه "أمير الفلاسفة"، وامتدحه ماركس في

<sup>(</sup>۱) فؤاد زكريا، السبينوزا، القاهرة ۱۹۹۲، ص ۳۲۳ وما يليها. ولاحظ أن الرأى الذي يستحسنه المؤلف بهذا فؤاد زكريا، السبينوزا، القاهرة Asa Kasher و Shlomo Biderman سالفة الذكر، ص ۲۶،

<sup>(2)</sup> Ernest Renan, "Spinoza", in Œuvres complètes, vol. VII. pp.1024-1044

شبابه لحماسه عندما يتحدث عن النظر من زاوية الأبدية وعن حب الله وحرية الإنسان، وهو الحماس الذي يشبه حماس أرسطو وهيجل والذي أصبح هو النار الطاهرة المثالية للعلم (١). وما دمنا قد أشرنا إلى المثل العليا للعلم، فمما يحسن ذكره أن آينشتاين - أمير علماء الفيزياء المعاصرين - نظم قصيدة في مدح كتاب "الأخلاق" لاسبينوزا. (٢) ولهذه الأسباب وغيرها يعد اسبينوزا ظاهرة فريدة في تاريخ الفلسفة.

#### العزوف عن الدنيا:

لم يدع اسبينوزا في كتاباته إلى الانصراف عن متع الدنيا ومزاياها. صحيح أنه رأى ذات يوم أن متع الدنيا ومزاياها ضرب من الشرور. ولكنه أعرب عن هذا الرأى في سياق محنة سنعرض لها بعد قليل، وهو إذن رأى يخصه وحده دون سواه. وقد اختار لنفسه حياة الفقر والزهد والتقشف دون أن يدعو أحدًا إلى اقتفاء أثره. يروى أنه مارس في ظل أبيه تجارة مزدهرة في مجال الاستيراد، وكان له في الميراث نصيب يعتد به، إلا أنه تنازل عن حقه طواعية بعد أن أثبته أمام القضاء. وبعد طرده من الطائفة اليهودية انسحب من أمستردام إلى قرية صعيرة غير بعيد عنها، واختار لنفسه مهنة متواضعة ليقتات منها، هي صدقل العدسات (للمناظير المقربة). ولما عرض عليه كرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرج رفضه رفضا حاسما حرصا على حريته الفكرية واستقلاله.

ويقال إنه اضطر إلى الانسحاب من العاصمة بعد استصدار قرار بنفيه. وربما كان من أسباب انسحابه أنه أراد أن ينجو بحياته بعد أن اعتدى عليه شاب يهودى متطرف بأن طعنه بسكين طعنة غير قاتلة. وأيا ما كان الأمر، فقد راق له أن يعيش إلى آخر يوم في حياته في عزلة نسبية مكتفيًا بلقاء عدد من المريدين والأصدقاء والزوار، وكان يراسل بعضهم.

<sup>(</sup>۱) انظر Cahiers Spinoza I (باریس ۱۹۷۷)، ص ۱۰.

<sup>(</sup>۲) يمكن الاطلاع على قصيدة آينشتاين في العدد الذي خصصته لاسبينوزا مجلة Magasine littéraire (۲) يمكن الاطلاع على قصيدة آينشتاين في العدد الذي خصصته لاسبينوزا مجلة السابق، ص ۱۸۸.

غير أن مراسلات اسبينوزا كانت تقتصر على مناقشة المسائل الفكرية ولا تتعرض لحياته الشخصية أو اليومية. وقد شاع بين الباحثين أن اسبينوزا كان منكرا لذاته في كتاباته. يرى الدكتور فؤاد زكريا مثلاً أن اسبينوزا كان يغلب الطريقة "اللاشخصية" في الكتابة (۱). وشبيه بذلك ما رآه ستوارت هامبشير عندما قال: "كان السبينوزا] يريد أن يكون متواريًا تمامًا كفرد ومؤلف، بحيث لا يكون سوى لحسان حال العقل الخالص "(۱). وكل ذلك صحيح على أن يوضع في حدود معينة. فاسبينوزا في مراسلاته لا يتورع عن إيقاف محاوره عند حده أو زجره أو عن إبداء الاحتقار لما يعارضه. واسبينوزا – كما سنرى فيما بعد – مجادل قادر على المناورة والتمويه. وفكرة إنكاره لذاته تصدق أكثر ما تصدق في حالة كتابه عن الأخلاق.

وهناك تحفظات من نوع آخر فيما يتعلق بزهد اسبينوزا وانصرافه عن الدنيا. فلا ينبغى أن نتخيل أن هذا الانصراف تم بسهولة أو دون صراع مع النفس أو مجاهدة. وهنا نتوقف عند فقرات مشهورة من كتابه عن إصلاح العقل تتاول فيها تجربة مر بها وتعلم منها كيف يفطم نفسه عن الدنيا؛ وكانت تلك هي المرة الوحيدة التي سمح فيها لنفسه بالكتابة على سبيل السيرة الذاتية. يقول: "بعد أن علمتني التجربة خواء وتفاهة كل الأشياء التي تصادف عادة في الحياة اليومية، وأدركت أن جميع الأشياء التي كانت مصدر قلقي وموضوعه لا تنطوى على أي خير أو شر في حد ذاتها إلا بقدر ما يتأثر العقل بها، عقدت العزم في النهاية على أن أبحث فيما إذا كان هناك خير حقيقي، ... ما إذا كان هناك حقا شيء يتيح لى اكتشافه والحصول عليه بهجة متصلة وعظمي إلى أبد الآبدين" (٢).

يتضح من هذا النص أن تلك التجربة كانت أزمة أو محنة لم يتجاوز ها إلا بعد فترة من القلق والصراع. وهو يصف طبيعة الصراع فيروى أن الانصراف

<sup>(</sup>١) فؤاد زكريا، المرجع السابق، ص ١٥.

<sup>(2)</sup> Stuart Hampshire, Spinoza (London 1956), p.21

<sup>(3)</sup> Baruch Spinoza, Ethics etc, tr. Samuel Shirley, ed. Seymour Feldman (Indianapolis/Cambridge 1992). P. 233

عن المزايا التي تتيحها الحياة - وهي في رأيه الملذات الحسية والشرف والغني - إلى طلب الخير الحقيقي لم يكن بالأمر السهل. كان يعنى التضحية بما هو مؤكد بحثا عما هو غير مؤكد، وكان اسبينوزا يتشكك في قدرته على سلوك ذلك الطريق الصعب. كما يخبرنا أن الصراع أودي به إلى ما يشبه المرض القاتل حتى اضطر إلى حسم الأمر: "... رأيت أنني في حال من الخطر العظيم وأنني مصطر إلى البحث عن علاج بكل ما أوتيت من قوة، مثلي في ذلك مثل رجل مريض يعاني من علة قاتله وهو مضطر - إذ يتوقع الموت المؤكد ما لم يوجد علاج في متناول اليد - إلى البحث بكل طاقته عن العلاج مهما كان غير مؤكد، فليس له من أمل إلا فيه"(١).

وقد وصف أحد الباحثين هذه التجربة بأنها "عدم رضا وجودى" عن الطريقة التي يحيا بها الناس حياتهم العادية. ولكن اسبينوزا لا يتحدث هنا عن الناس ولا عن حياتهم العادية، بل يتحدث عن نفسه، وعن التمزق الذي تعرضت له نفسه، وعن المرض الذي كاد يفتك به. ومثل هذا الكلام يدل على أن صاحبه عرف بالفعل وفي واقع الحياة إغراءات الحياة الدنيا ولم يتمكن من العزوف عنها إلا بعد جهد جهيد.

وهو بتحدث في نفس السياق عن أن السعادة والشقاء يتوقفان على طبيعة الشيء الذي يربطنا به الحب، فالنزاع لن ينشب أبدا بسبب ما لا نحب؛ ولن يكون هناك أسف إذا فقد، ولا حسد إذا آل إلى شخص آخر، ولا خوف ولا كراهية ولا اضطراب عاطفي، والنزاع لا بد أن ينشب عند حب الأشياء الزائلة، أما الحب المتجه إلى ما هو أبدى ولا متناه، فيغذى العقل بالبهجة خالصة غير مشوبة بالحزن (٢).

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ٢٣٤.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر.

ومثل هذا الكلام لا يصدر إلا عمن عرف حب الأشياء الزائلة وما يقترن به من عواطف حادة وقلاقل. ولا بد أن الاضطراب كان من القسوة بحيث دفع الفيلسوف الشاب إلى سلوك الطريق الصعب، أى البحث عن نوع آخر من الحب ليس الوصول إليه مؤكدا ولكن لا نجاة إلا به، ولا سعادة صافية باقية بدونه. فما هي الفجيعة – أو الفجائع – التي عرفها اسبينوزا حتى ينصرف عن زينة الحياة؟

من المعروف أنه لم يتزوج. فهل كانت له أى علاقات نسائية؟ هناك قصمة تروى عن حب فاشل، إذ يقال إن الفتى اسبينوزا أحب ابنة أستاذ له - كانت رائعة الجمال وكانت تعلمه اللاتينية التى تتقنها - ورغب فى الزواج بها، بيد أن الفتاة فضلت عليه شابا آخر أهداها عقدا من اللؤلؤ. وهى قصة مثيرة للخيال وغنية بالإيحاءات: أتكون صاحبة اللآلئ هى مصدر شعور الفيلسوف العاشق بالخوف والغيرة عندما كان الحب معلقا بين الرجاء واليأس؟ وهل كانت هى سبب شعوره بالفجيعة عندما فاز بها غريمه؟ وهل شعوره بالحرمان منها هو ما دفعه إلى الزهد فى حب الأشياء الزائلة؟ ولكن القصة مختلقة كما أثبت أحد الباحثين (١).

وخلاصة القول هى أن تجربة اسبينوزا تذكرنا بتجربة أو محنة أخرى خاضها القديس أوغسطين قبل أن يتجرد من حب الدنيا، ولكن اسبينوزا اكتفى بالإشارة والتلميح دون أن يبوح بالتفاصيل ويسجل "اعترافاته".

# البللورة الصاقية:

كتاب "الأخلاق" لأسبينوزا هو عمله الرئيسى، وهو العمل الذى يتجلى فيه إنكاره لذاته كمؤلف على نحو يدعو إلى الدهشة. وهو الكتاب الذى يصدق عليه ما قاله ستوارت هامبشير عن إنكار اسبينوزا لذاته عندما يكتب، ولكن ينبغى - حتى

<sup>(</sup>۱) تبين أن الفتاة المعنية كانت في السابعة من عمرها عندما رحل السيبنوزا عن بيت أبيها، وفي المسادسة عشرة عندما رحل عن الجيرة. انظر ص ۱۲ مسن مقدمة R. H. M. Elwes لترجمنه للأعمال The Chief Works of Benedict de Spinoza (New York 1951), vol. I الرئيسية لاسبينوزا: The Chief Works of Benedict de Spinoza (New York 1951), vol. I

فى هذه الحالة - إبداء بعض التحفظات، فاسبينوزا يشفع آراءه المقدمة فى قالىب هندسى صارم - بتعليقات توضيحية وذيول لا يتوارى فيها.

والكتاب - كما يدل العنوان - معنى بالجانب العملى أو الأخلاقى مسن الفلسفة، ولكن اسبينوزا لا يتناول هذا الجانب إلا في إطار بحث نظرى شامل يحيط بكل مسائل الفلسفة التقليدية (الله والطبيعة والإنسان والنفس). وثمة إذن برهان مطول على أن سعادتنا نحن البشر ليست هى أن نحيا عبيدًا لعواطفنا والخيرات العابرة، وليست هى التعلق بالخرافات التى تتزيا بزى الدين، بل أن نحيا وفقًا لما يمليه العتل، أو لنقل وفقًا للتصور السليم للكون، وهو تصور يوجد الله فى أساسه بحيث تترتب على صفاته وأحواله سائر الموجودات. وجاء البرهان على شكل نسق هندسى: تعريفات وبديهيات أو مسلمات وقضايا وبراهين ونتائج. وفى هذا النظام وجد اسبينوزا غاية مسعاه فى بحثه عن الخير الحقيقى وموضوع الحب الذى يتيح تأمله السعادة الصافية إلى أبد الآبدين.

ونقطة البدء في هذا النسق هي الله، أو ما يسميه اسبينوزا في أول تعريف "ما هو سبب ذاته" أو ما هو واجب الوجود بمقتضى ماهيته. ويصفه اسبينوزا بأنسه جوهر أو ما أسميناه أساساً للوجود طلبًا للتبسيط. ولكن الأمر يحتاج إلى مزيد مسن التوضيح. فالمقصود بكلمة "الجوهر" منذ أرسطو هو الأشياء الفردية مثل أفراد الإنسان والحيوان والمادة. وهذه الأشياء أساسية لأننا نحمل عليها أو نسسند إليها سائر الموجودات الأخرى مثل الكيفيات والكميات والعلاقات وسائر السصفات. والكون وققًا لهذا التصور مكون من كثرة من الأشياء الفردية أو "الجوهر". أما اسبينوزا، فإنه يعيد تعريف "الجوهر" بحيث يكون هناك جوهر واحد هو الله، وهسو جوهر واحد (لا شريك له في الكون) لا متناه، وأبدى، وذو صفات لا متناهية يعبر كل منها عن ماهية لا متناهية. غير أن الله بهذا المعنى يظل فكرة رفيعة مجسردة حتى نصل إلى أدنى الجزئيات – أو لنقل الأفراد – الذي هو سبب لها أو التي تنتج عن صفاته وأحواله. وعندئذ وعندئذ فقط نستطيع أن نفههم الله ونحبه. يقسول

اسبينوزا: "كلما زاد فهمنا للأشياء الفردية زاد فهمنا لله"(١). ويترتب على ذلكم أننا لن نفهم الله فهمنا كاملاً حتى نفهم الأشياء الفردية من حيث أن الله هو سببها.

ونحن إذن بإزاء نظام متكامل يحيل كل جزء فيه إلى الأجزاء الأخرى. فالله لا يفهم في رأى اسبينوزا إلا بأنه الكون بأكمله؛ وكل ما في الكون نتيجة لله. وقد تمكن اسبينوزا من تحقيق هذه الوحدة عن طريق إعادة تعريف بعض المفاهيم الأساسية ومن بينها كما رأينا مفهوم "الجوهر". وهناك مفهوم آخر أعاد تعريفه هو مفهوم السببية. فالله في رأى اسبينوزا هو سبب لسائر الموجودات بمعنى أن هذه الأخيرة تترتب على طبيعته بالضرورة وعلى نحو غير زماني. والله همو السبب الأول للكون لا لأنه يؤثر في الكون من خارجه، بل لأنه هو القوة المستقرة فيه وهو صميم وجوده (١). واسبينوزا يتحدث في نهاية المطاف عن الله أو الطبيعة؛ فهما في رأيه وجهان لحقيقة واحدة.

وبوسع المثاليين والرومانتيكيين أن يبتهجوا بمذهب اسبينوزا لأنه في رأيهم يؤله الطبيعة أو يضفي عليها طابعا إلهيا. ولكن اسبينوزا لا يمكن أن يوافق على رؤية الكون من جانبه الإلهي فقط. وذلك أن أدنى الجزئيات في نظامه لها وجود حقيقي في المكان والزمان، وهي بطبيعتها تنزع نصو المحافظة على مكانها وفرديتها، وهي ليست مظاهر وهمية لحقيقة أخرى، ولا يمكن أن تذوب في كل شامل لا ملامح له.

وبوسع الماديين بدورهم أن يقولوا إن الله ليس سوى نظام الطبيعة ككل أو أنه المادة وقوانينها، وأن يتخيلوا بناء على ذلك أن افتراض وجود الله أمر زائد عن الحاجة. ولكن اسبينوزا لا يمكن أن يوافق على هذا الاستنتاج، لأنه يغفل جانب القوة أو الجانب الإيجابي في الكون، أو ما يسميه "الطبيعة الطابعة" في مقابل

<sup>(</sup>١) الأخلاق، الجزء الخامس، القضية ٢٤.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، الجزء الأول، القضية ١٨. وانظر شرح هذه الفكرة كما قدمه

T. M. Forsyth, "Spinoza's Doctrine of God in Relation to His Conception of Causality" in S. Paul Kashap (ed.), Studies in Spinoza (Berkeley Los Angeles London 1974), p.8.

"الطبيعة المنطبعة". وفي رأيه أن الكائنات الفردية - بما فيها الأجسام المادية - لها نوع آخر من الوجود أو الحقيقة. فهي إلى جانب امتدادها في المكان والزمان والزمان حقيقية من زاوية الأبدية، أو من حيث هي جزء من الله أو مترتبة بالضرورة على طبيعته (۱). ويستطيع عالم الطبيعة إذن أن يتعامل مع تلك الكائنات من حيث حقيقتها المكانية الزمانية، وأن يتصورها من حيث خضوعها لقوانين "طبيعية" لم يضعها الله في لحظة معينة من الزمان و لا يتدخل فيها. ولكن هذه القوانين إلهياة في نهاياة المطاف، وهي "أو امره" لأنها ناتجة عن طبيعته، والإنسان الحكيم هو الذي يستطيع أن ينظر إلى تلك الكائنات من زاوية الأبدية أو من حيث أن الله ها سابها. وإذا نظر الإنسان على هذا النحو وأدرك الأمر في هذا الإطار، أصبح محبا لله وفان بالبركة والغبطة.

وليس من السهل بطبيعة الحال فهم تلك القوة الفاعلة التى تنسشط و"تسصدر عنها الأوامر" فى نطاق خارج الزمان. ولكن المشكلة من وجهة نظر اسبينوزا هى: هل يمكن تصور المادة بدون ذلك الجانب الإيجابى، بدون ذلك النزوع نحسو الوجود على شكل نظام؟

واسبينوزا كما رأينا - وكما أكد الدكتور فؤاد زكريا وغيره من الباحثين - يعيد تعريف المصطلحات المعروفة تعريفًا جديدًا بحيث تتناسب وأغراضه. ولكن ينبغى أن نتذكر أن هذه ممارسة متبعة في جميع المناهب الميتافيزيقية، وليس اسبينوزا استثناء لهذه القاعدة. كل ما هنالك أنه ينتهي إلى نتائج غير متوقعة وثورية وتتقطع لها الأنفاس من شدة الانبهار (لبراعة النسق الذي انتظمت فيه وشموله واقتصاده وجماله الهندسي).

كما ينبغى أن يضاف إلى ذلك أن اسبينوزا في كتابه المذكور شفاف كأقصى ما تكون الشفافية. فليس له مذهب ظاهر وآخر باطن. وهو لم يخف شبئًا، بل قال كل ما لديه. وهو - على خلاف غيره من الفلاسفة - يحرص على تنبيله القارئ

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، الجزء الخامس، القضية ٢٩، التوضيح.

إلى أن التعريفات التى يقدمها هى تعريفاته وفقا لما يراه. وهو يقول دائمًا: "ذلك ما أعنيه بهذا الأمر أو ذلك"، والقارئ الذى يستطيع أن يتجمل بالصبر ويقرأ الكتساب عدة مرات جيئة وذهوبا سيرى أن الكتاب مكتف بذاته ويفسر نفسه بنفسه. كلا ولم يكن اسبينوزا - كما رأى ستوارت هامبشير - حمال أقنعة متعددة. صحيح أنسه بسمح بتفسيرات متعددة، ولكن فكرة الأقنعة وما يرتبط بها من إخفاء وتعمية ليست مناسبة هنا. والأدق أن يقال إن مذهبه في كتاب "الأخلاق" - أو على الأقل فسى الجزء الهندسي البحت منه - يشبه الماسة أو البللورة متعددة الأضلاع. وهسى بللورة شفافة لا تنظر إلى جانب منها إلا وترى الجانب الآخر. والسشيء الوحيد بلاورة شفافة لا تنظر إلى جانب منها إلا وترى الجانب الآخر. والسشيء الوحيد الذي لا تراه هو صاقل البللورة الذي أصر على أن تكون صافية بحيث لا يوجد فيها أي أثر يدل عليه سوى قوله: "ذلك ما أراه، فانظر إذا شئت معى". وهو قول فيها أي أثر يدل عليه سوى قوله: "ذلك ما أراه، فانظر إذا شئت معى". وهو قول المتلك الحقيقة المطلقة، فإذا قرر القارئ النظر في البللورة شغلته عن كل ما عداها وانهمك في خواصها الهندسية ونسي القول والقائل.

### المواجهة:

قد ترضى وحدة الوجود كما تصورها اسبينوزا الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم لأنها تتيح لكل أن يميل بها نحو المذهب الذى يعنيه. ولكنها مرفوضة ومستنكرة من وجهة نظر الأديان السماوية الثلاثة. وذلك أن الله فى نظر اسبينوزا لا وجود له بمعزل عن العالم ولا سيطرة له عليه. وليست الأشياء ناتجة إذن عن فعل اتخذه الله بإرادته عندما قرر خلق العالم. وإله اسبينوزا ليس هو الله كما يعرفه المؤمنون بالأديان السماوية الثلاثة. فهذه الأديان تقوم على فكرة الله من حيث هو كائن مفارق أو متعال ومن حيث هو خالق العالم (أو صانعه كما يقول فلاسفة الإسلام) وحافظه ومسيره وفقًا لقوانين وضعها ويستطيع نقضها.

ولكن إلى أي حد كانت آراء اسبينوزا في كتاب "الأخلاق" سببا لإدانته؟ ينبغي ألا ننسى أن الكتاب لم يكن قد ظهر بعد (وهو لم ينشر في حياة المؤلف على أي حال)، وأن ما تسرب من تلك الأراء انتقل شفهيا في جلسات خاصة، وكان بطبيعته نظريا مجردا ومستعصيا على عامة الجمهور. ويخيل إلى أن تلك الأراء لم تكن هي العامل الوحيد الذي ألب عليه رؤساء الطائفة. فقد كانت لبساروخ أراء أخرى لا تطاق ولا تغتفر ولا يسكت عنها من وجهة نظر اليهود بـصفة خاصـة. وأعنى بذلك آراءه كما عبر عنها في كتاب آخر من طبيعة مختلفة، وهـو رسـالة لاهوتية سياسية (أو "رسالة في اللاهوت والسياسة" وفقا لترجمة الدكتور حسن حنفي)(١). فاسبينوزا في هذه الحالة يتناول موضوعات نهم الخاصة كما تهم العامـة لأنها نتناول الكتائب المقدس؛ والمؤلف حاضر هنا بشدة لأنه - وهو الفقيه في اللغة العبرية - يجادل ويفند وينازل أحبار اليهود في مجال اختصاصهم، أي تفسير الكتاب المقدس وشرح تاريخ اليهود "المقدس". والأسوأ من ذلك أن صـــاحب هـــذه الآراء يهاجم دون هوادة اليهود ومعتقداتهم الموروثة وسطوة رجال السدين علسيهم وطقوسهم وشعائرهم، وينال من شعورهم بالتفرد والامتياز والحظوة لدى الله، ويسوى بينهم وبين الناس جميعًا. وأراء اسبينوزا في رسالته أو ما ذاع منها قبل نشرها (دون نسبة إلى مؤلف) ليست صافية ولا شفافة، فهي حافلة بالمناورات والالتباسات. وذلك أن اسبينوزا يبدو كما لو كان يتلطف مع المسيحية والمسيحيين لكي يخص بنقده "الهدام" اليهود واليهودية ويحط من شأنهما. وإذا صبح أن رؤساء الطائفة اليهودية في أمستردام أرادوا بطردهم لاسبينوزا أن يتقوا شر السلطات المسيحية، فلا أظن أن هذا وحده يكفي لتفسير حنقهم عليه - وهو بالمناسبة حنق ما زال قائما حتى البوم. ولا بد أن يضاف إلى ذلك عامل آخر، وهو رغبتهم في الرد على الإهانة التي لحقت بهم دون غيرهم وعلى نحو صارخ.

<sup>(</sup>١) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي (القاهرة، دون تاريخ).

# قناع المصلح وقناع العالم:

يبدو اسبينوزا عند شرحه للأسباب التي دعته إلى تاليف رسالته وكأنسه إصلاحي يزعجه ما يلاحظ من أوجه الفساد في الحياة الدينية فيهب لنصرة الإيمان الصحيح بالرجوع إلى منابعه الأصيلة. فالناس فيما يقول لا يعملون فسي حياتهم الدنيوية وفقا لمعتقدات دينهم. تراهم مثلا يفتخرون بإيمانهم بالدين المسيحي أي بانهم يؤمنون بالحب والسعادة والسلام والعفة، ولكن يتنازعون مع ذلك بخبث شديد ويظهرون أشد أنواع الحقد والعدوان. وهم يتمسكون بالجانب الـشكلي مـن التـدين بحيث أصبح من المستحيل تقريبًا التعرف على عقيدة الشخص - وهل هو مسيحي أو بهودي أو مسلم أو وتني - إلا من خلال مظهره الخارجي أو زيه أو تردده علي هذا المكان أو ذاك من أماكن العبادة أو قسمه بكلام هذا المعلم أو ذاك. وفيما عدا ذلك تتشابه حياتهم تمامًا"(١). وهم لا يعيشون وفقًا لخطة منظمة، بل يتقلبون بين الخوف والرجاء وفقا لتقلب الحظوظ بهم، ويقعون فريسة سهلة للخرافة التي تسزين لهم معاداة العقل. ويستغل البعض هذه الحال فيشوه الكتاب ويحرف نصوصه بحيث يبدو معارضًا للعقل والطبيعة ومبجلا لكل ما هو مناف لهما. ويعمد البعض إلى تفسير الكتاب بحيث يتوهم ويوهم غيره بأن الكتاب ينطوى على أسرار عميقة ويبذل قصاراه في الكشف عن نلك السخافات وبتجاهل ما هو واضح وبسيط وقيم فيما يتعلق بالنقوى وبالعدل و الإحسان. ويستغل رجال الدين والطغاة من الحكام الكتاب لكى يحيطوا الدين سواء أكان صحيحًا أم زائفا بالطقوس ومظاهر الأبهة ليخهوا الرعية ويستعبدوهم بل ولدفعهم إلى بذل دمائهم رخيصة دفاعًا عن عبوديتهم. وأحسب أن مصلحا مثل الشيخ محمد عبده ما كان ليجد في تلك الآراء ما يعترض عليه. ولكن المشكلة هي أن ما يفهمه اسبينوزا بالإيمان الصحيح يقتضي التضحية بكثير من المعتقدات الأساسية. وهو بالفعل يستخدم مصطلحات دينية مشل "الـوحي" و "النبي" و "الخلاص" (في حالة اليهودية والمسيحية) ليخرج بها - دون تنبيه -عن معانيها المعروفة وليحقق بها أغراضًا ثورية أو راديكاليسة لا في مجال الفلسفة النظرية (كما هو الحال في كتاب "الأخلاق"، ولكن في مجال اللاهوت والسياسة).

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ١١٥.

وهناك قناع آخر يرتديه مؤلف "الرسالة"، وهو التظاهر بدراسة المنصدر دراسة علمية صرفا كما يدرس كتاب الطبيعة، وبحيث يكون الكتاب هو المصدر الوحيد لما يستخلص منه من بيانات ومبادئ تتعلق بمحتوياته، تمامًا كما يحدث في حالة الطبيعة عندما تستمد منها البيانات المؤكدة التي يستنتج منها تعريف الأسياء الطبيعية. ولكنه لا يلتزم بهذا المبدأ في جميع الحالات؛ فلديه بالإضافة إلى استقراء الحالات الواردة في النص خط دفاع (أو لنقل خط هجوم) ثان وإن كان مستشرا. فإذا أعوزته الحجة أمام صريح النص، لجأ ضمنا إلى مذهبه كما عرضه في أعماله الأخرى. ومن الممكن هنا أن نتحدث عن ظاهر وباطن.

وهو من ثم يستعرض نصوص الكتاب التي تتناول ظاهرة الوحي أو النبوة، ويلاحظ بناء على استقراء تلك الحالات في مختلف الأسفار أنها جميعها - باستثناء حالتين سنعرض لهما بعد قليل - تدل على أن الوحي - على خلف المعرفة الطبيعية والمعرفة الرياضية - لا ينطوى في حد ذاته على اليقين، بل لا بد أن تضاف إليه "آية" تؤكد صدقه، وأنه يأتي متكيفا مع معتقدات النبي المعنى ومزاجه وحظه من الثقافة. وهو يستنتج من ذلك الاستقراء أن الأنبياء كما يصفهم الكتاب المقدس لم يتفوقوا بقوة العقل وصدق المعرفة بقدر ما امتازوا بشدة الخيال والتقوى. ومن ثم كانت إدراكات الأنبياء وتعاليمهم تتخذ في جميع الأحوال تقريبا شكل الأمثال والقصيص الرمزية (١).

وأبياء اليهود كما يصفهم الكتاب المقدس كانوا يجهلون حقائق الطبيعة. ومثال ذلك أن الكتاب ينص بوضوح على أن يوشع كان يعتقد أن السشمس تدور حول الأرض وأن الأرض ثابتة. ومن ذلك أيضنا أن تراجع الظل كشف لأشعيا وفقًا لفهمه بوصفه تراجعًا للشمس لأنه كان يعتقد بدوره أن الشمس تتحرك وأن الأرض ثابتة (۲). بل إن بعض الأنبياء لم يكن يدرك مما أوحى إليه به أن الله سميع عليم

<sup>(</sup>١) اسبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٤٤.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ١٥٦-١٥١.

(أحاط علمه بكل شيء) (١)، وأنه قادر على كل شيء. ومنهم من كان يتصوره وكأنه بشر. ومن نصوص التوراة ما يدل على أن الله هو رب إسرائيل وأن للشعوب الأخرى آلهة أخرى. كما أن الإسرائيليين أنفسهم لم يكونوا يعرفون شيئا يذكر عن الله رغم أنه تكشف لهم في الوحى. وقد أثبتوا ذلك بوضوح عندما تحولوا إلى عبادة العجل معتقدين أنه هو الإله الذي قادهم في خروجهم من مصر (١). وبصفة عامة لم يعلمهم موسى شيئا ذا بال إلا قانونا أخلاقيا. وكان يستخدم في تعليمهم لغة الوعد والوعيد كما يعلم الآباء الأطفال الذين لم يبلغوا سن الرشد (٣).

غير أن التدقيق في في نقد اسبينوزا للكتاب المقدس فيما يتعلق بالوحي والنبوة يدل على أنه استعان في نقده بأفكار فلسفية دخيلة على النص، ومثال ذلك التفرقة بين العقل والخيال (٤). وقد يمكن التساهل في هذه الحالة، فيقال إن رأيه أن الأنبياء لا يتمتعون بقوة العقل بقدر ما يتميزون بقوة الخيال تعميم يستند إلى استقراء الحالات، ويشبه التعميمات التي يتوصل إليها علماء الطبيعة بعد استقراء الحالات الجزئية. ولكن ما لا يمكن التساهل فيه هو موقف اسبينوزا من الحالتين المتثناهما من حالات الوحي، وهما حالتان تدلان على أن موسى والمسبح كان لهما اتصال مباشر بالله دون واسطة من رؤى (أي مظاهر حسية ورموز). فموسى – وفقًا لنص الكتاب – عرف الرب وجها لوجه (دون أن يراه) وخاطبه الله فموسى – وفقًا لنص الكتاب – عرف الرب وجها لوجه (دون أن يراه) وخاطبه الله ولم يظهر له أو يخاطبه. فإذا كان موسى قد خاطب الله وجها لوجه وسمع صوتا حقيقيا كما يخاطب الإنسان إنسانا مثله (أي عن طريق جسديهما)، فقد اتصل

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ١٥٨-١٥٩

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ١٦٤،

<sup>(</sup>٣) نفس المصدر،

 <sup>(</sup>٤) أنا مدين بهذا الرأى في مجموعه لفكرة لصمويل شيرلي في المقدمة التي صدر بها ترجمته للرسالة،
 ص ١٤. وأقول "في مجموعه" لأنني لا أو افق عليه مو افقة تامة.

المسبح بالله مباشرة اتصال الروح بالروح (١). ومعنى ذلك أنه لا مجال فى هاتين الحالتين للخيال. ولو أن اسبينوزا التزم بما ورد فى النص لرأى أن تعميمه فيما يتعلق بتميز الأنبياء بالخيال واقتصار معرفتهم عليه غير سليم. فكيف يتحايل على هذا المأزق؟ يبدو أنه يصر دون سبب واضح على أن اتصال موسى بالله كان عن طريق الخيال. وذلك أنه يقول: "والنتيجة التى نصل إليها هى أنه، باستثناء المسبح، لم يتلق أى شخص وحيًا من الله دون الالتجاء إلى الخيال، أى إلى كلام أو إلى صور (١). غير أننا نلاحظ أن اسبينوزا - حتى بإزاء هذه الحالة الاستثنائية التسى بسلم بها دون تحفظ - يتهرب من المشكلة وينصرف عنها السي نظرة بعض الكنائس إلى المسيح، ويقرر أنه لا يريد أن يتحدث عنها مطلقًا، لا لأنه ينكر ما موقفه الحقيقي من فكرة اتصال المسيح بالله "اتصال الروح بالروح"، وهو موقف موقفه الحقيقي من فكرة اتصال المسيح بالله "اتصال الروح بالروح"، وهو موقف بخط الدفاع أو خط الهجوم الثاني؛ فاسبينوزا عندما يجد في الصنص ما يناقض بخط الدفاع أو خط الهجوم الثاني؛ فاسبينوزا عندما يجد في الصنص ما يناقض أراءه، يلجأ إلى الاحتماء ضمنًا بآرائه الفلسفية.

# شعب الله المختار:

ينص الكتاب على أن الرب اصطفى العبر انيين من بين سائر الأمم، وأنه قريب منهم بعيد عن الآخرين، وأنه وضع شرائع عادلة لهم وحدهم، وأنه عمرفهم بنفسه وحدهم قبل سائر الأمم، وما إلى ذلك. فهل هم حقا شعب الله المختار؟ يمرى

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ١٣٢ و ١٣٥ و ١٣٥.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ص ١٣٤.

<sup>(</sup>٣) نفس المصدر.

<sup>(</sup>٤) اقرأ شرح الدكتور حسن حنفى (نفس المصدر، ص ١٣١، الحاشية ٢٣) لموقف اسبينوزا الحقيقى من المسيح وكيف أنه ينكر ألوهية المسيح ويفسر اتصاله بالله - بما يتفق وفلسفته (أى فلسفة اسبينوزا) - بوصفه صورة رمزية للفكر الأبدى في روح الإنسان.

اسبينوزا أن هذا القول صحيح لا بالمعنى الذى استخلصه العبرانيون على قدر فهمهم، ولكن بمعنى آخر يدل على أن الاختيار كان رهنا بظروف طبيعية أو تاريخية معينة وأنه كان من ثم مؤقتًا وليس أبديا. فلا شك فيما يرى اسبينوزا أن الله أعان العبرانيين، ولكن العون الإلهى ليس شيئًا آخر سوى توافر أسباب طبيعية معينة (سواء أكانت داخلية ترجع إلى طبيعة الإنسان أو خارجية ترجع إلى عوامل خارج طبيعة الإنسان)(۱) ساعدت العبرانيين في فترة معينة على التفوق وإقامة دولة قوية حسنة التنظيم والمحافظة عليها لسنوات طويلة (۱). وفيما عدا ذلك لم يتميز العبرانيون على غيرهم من الأمم الامن حيث الحكمة ولا من حيث الفصيلة والحياة الحقة، فقد كانوا من هذه الناحية على قدم المساواة مع باقى الأمم. والله يرعى الجميع. وقد "اختار" بهذا المعنى شعوبًا أخرى (مثل الكنعانيين) في فتسرات يرعى الجميع. وقد انقضى الاختيار ودالت دولهم.

هنا أيضاً يتجاوز اسبينوزا النص ويستعين اسبينوزا بفكرة أخرى دخيلة هي التسوية بين القوانين الإلهية والقوانين الطبيعية، وهي فكرة مستمدة بدورها من فلسفته. ولكنه يقف على أرضية أصلب وأكثر التصاقا بالنص عندما يرد على الذين يحاولون إقناع أنفسهم بأن الله اصطفى اليهود إلى الأبد ويستدلون على ذلك بأن اليهود ما زالوا باقين رغم أنهم فقدوا ملكهم وتشتتهم في أنحاء الأرض لسنوات عديدة وانفصالهم عن جميع الأمم، وأن ذلك المصير لم ينزل بأمة أخرى. فهو بشير في هذا الصدد إلى أن الله اختار العبرانيين بنفس الشروط التي اختار بها الكنعانيين، فقد كان هؤلاء أحباء الله عندما كانوا أخياراً ولكن الله تخلى عنهم بسبب حبهم للشهوات ورخاوتهم وعبادتهم الباطلة. كما يشير إلى أن موسى حذر الإسرائبليين من تدنيس أنفسهم حتى لا تلفظهم الأرض كما لفظت أمما أخرى. وإذا كان الأنبياء قد تتبأوا بميثاق جديد أبدى، ميثاق معرفة الله وحبه وفضله، فقد كان ذلك وعذا للأتقياء وحدهم (٣).

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ١٧٤.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ص ١٧٥.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ص ١٨٧

أما فيما يتعلق ببقاء اليهود رغم تشتتهم، فإن اسبينوزا يميل إلى تعليل ذلك بأسباب طبيعية وتاريخية، ومن بينها انعزال اليهود عن جميع الأمم مما جلب عليهم كراهية الجميع، ومراعاة اليهود للطقوس الخارجية التى تعارض طقوس الأمم الأخرى، وتمسكهم بعلامة الختان، ويشير اسبينوزا من ناحية أخرى إلى أن اليهود في حالات معينة اندمجوا واستوعبوا في المجتمعات التى عاشوا فيها، وهو يضرب على ذلك مثلاً بحالة اليهود عندما أجبروا في إسبانيا على اعتناق الكاثوليكية الرومانية، وأصبحوا من ثم يتمتعون بجميع امتيازات الإسبان، ولم يبق منهم بعد وقت قصير أي ذكرى (١).

ولم يستبعد اسبينوزا في هذا الصدد أن يتمكن اليهود إذا سنحت الفرصة وتهيأت الظروف المناسبة من أن يعيدوا إقامة دولتهم. ولكنى ساعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

# النقد التاريخي للكتاب:

بعد الاستعانة بنص الكتاب من أجل التوصل إلى نتائجه النقدية فيما يتعلق بالوحى والنبوة ومنزلة اليهود عند الله، يتخذ اسبيوزا خطوة جريئة أخرى وذات أهمية قصوى من الناحية المنهجية، فهو يقترح إخضاع النص للدراسة التاريخية. وهو نوع من الدراسة فيما يقول لم يعرفه القدماء أو لم ينقلوه إلينا، فضلاً عن أن الكتاب من أجيال لاحقة لم يتقيدوا بالصدق وأضافوا أفكارا جديدة من صنعهم (١). وينتهى هذا البحث التاريخي إلى الطعن في صحة الكتاب، أو إلى القول بتحريف وانتحاله (إذا استخدمنا العبارة العربية المشهورة واستحضرنا أقوال طه حسين في نقد الشعر الجاهلي نقدا تاريخيا).

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ١٨٨ – ١٨٩.

<sup>(</sup>٢) نفس المصدر، ص ٢٦٥.

النتيجة الأولى التى يسفر عنها البحث التاريخى هى إنكار ما استقر عليه الإجماع من إسناد الأسفار الخمسة الأولى (التى يسميها البهود "السشريعة" أو "التوراة" كما سميت باليونانية "بانتانيكوس")، والقول بدلاً من ذلك بأنها كتبت بعد عهد موسى بأجيال. وتقوم الشكوك فى هذه الحالة على عدة اعتبارات: المفارقة الزمنية (تسمية جبل برى "جبل الرب"، فالجبل لم يطلق عليه هذا الاسم على عهد موسى) أو عدم مطابقة الوقائع التاريخية الثابتة (القول بان موسى عبسر نهر الأردن، وهو ما لم يحدث) أو الاستحالة المادية (القول بأن الأسفار المنسوبة إلى موسى سجلت على مذبح يتألف من اثنى عشر حجراً) أو الإشارة إلى موسى بضمير الغائب (مثل عبارة "... موسى كتب هذه التوراة"؛ فهى عبارة لا يمكن أن تعزى إلى موسى، ورواية أخبار وفاته والحداد عليه، وما حدث فى تاريخ لاحق، تعزى إلى موسى، ورواية أخبار وفاته والحداد عليه، وما حدث فى تاريخ لاحق، الى غير ذلك من الروايات التى لا يمكن أن تكون قد صدرت عن موسى).

ولم يكن اسبينوزا هو أول من شكك في صحة الأسفار الخمسة الأولى. فقد سبقه إلى ذلك الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبر، واسبينوزا نفسه يرجع تلك الشكوك إلى ابن عزرا (١٠٩٧-١٦١)(١). ولكن اسبينوزا يحضيف مزيدًا من الشكوك، ويعرب عن شكوك مماثلة بالنسبة لسائر أسفار البهود أو ما يسمى "العهد العتيق" من الكتاب المقدس، فكل هذه الكتابات لا يمكن في رأيه أن تكون من وضع أصحاب الأسماء التي تحملها (مثل يشوع والقضاة وما إلى ذلك).

وينتهى اسبينوزا من بحث الكتاب من حيث تسلسل الأسفار ووحدة الغرض فيها وتأليفها بعد الحوادث المروية بقرون عديدة إلى نتيجة نهائية هى أن جميع تلك الأسفار ترجع إلى مؤلف واحد أراد أن يروى تاريخ اليهود القديم منذ نشأتهم الأولى حتى هدم أورشليم لأول مرة. ويرجح سبنوزا أن يكون المؤلف هو ابن

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ٢٦٦ وما يليها.

عزرا<sup>(۱)</sup> وهى نتيجة لم يسلم بها خلفاء اسبينوزا من أخصائيى النقد التاريخى، ولكن المهم فى كل ذلك هو أنه بفضل وعيه المنهجى ودراسته المنظمة قد أرسى أسسس هذا النوع من الدراسة للكتاب المقدس،

## جمهورية اسبينوزا:

من السهل أن نلاحظ أن نقد اسبينوزا ينصب على "العهد العتيق" من الكتاب المقدس، ولا يتناول "العهد الجديد" (الإنجيل) إلا على سبيل الإشارة العابرة، وتعلل اسبينوزا في ذلك بأنه لا يعرف اليونانية. وتركز هجومه على اليهود واليهودية، بينما تلطف مع المسيحية والمسيحيين، وهو ما دعا بعض مفكرى اليهود المعاصرين إلى اتهامه بالانحياز إلى المسيحية وخيانة أمته.

ومن المفيد في هذا الصدد أن نقرأ المقدمة التي صدر بها ليو ستراوس (وهو عراب المحافظين الجدد فيما يقال، وصهيوني) الترجمة الإنجليزية لكتابه عن نقد اسبينوزا للدين (٢) ففي هذه المقدمة يعرض ستراوس – ويؤيد بصفة عامة – آراء فيلسوف يهودي آخر هو هرمان كوهن (١٩٤٦-١٩١٨). فهذا الأخير لا يرى ضرورة للحملة التي شنها اسبينوزا على اليهود واليهودية بصفة خاصة، وهو المعنى أساسًا بالدفاع عن الفلسفة. كما يرى أن اسبينوزا يتحدث في رسالته في اللاهوت والسياسة من وجهة نظر مسيحية وينقبل من ثم كامل النقد المسيحي لليهودية، بل إنه يتجاوز حدود هذا النقد . فهو يقبل – رغم علمه بالحقيقة – قول ليهودية وبين جسدانية اليهودية واقتصارها على شعب بعينه. والنواة الأساسية في المسيحية وبين جسدانية اليهودية واقتصارها على شعب بعينه. والنواة الأساسية في النوراة لا تعلم الأخلاق العالمية؛ وأنها ترجع إلى مصدر بشرى، وأن إله موسى إله قبلي، ويحاول كوهن أن يثتبت أن اسبينوزا رسم صورة مثالية وغير واقعية المسيحية لكي يدبن اليهودية ويحط من قدرها (٢).

<sup>(</sup>١) نفس المصدر ٢٧٦-٢٧٧.

<sup>.</sup> Spinoza's Critique of Religion (New York 1965) (٢) مبدر الأصل الألماني في ١٩٣٠.

<sup>(</sup>٣) نفس المصدر ، ١٨.

وبناء على هذه الأسباب ينتهى كوهن إلى القول – وهو قول يؤيده فيه ليسو ستراوس بصفة عامة – بأن اسبينوزا يستحق تمامًا الحكم الذى صدر بطرده، فقد كان يفتقر إلى الإخلاص والولاء بالمعنى الإنسانى البسيط بسسبب مسلكه كعدو لليهود ومعونته ومناصرته لأعدائهم، وهو خائن وضيع ومنعدم الضمير على نحو مثير للدهشة (۱).

ولا بد من الاعتراف بأن اسبينوزا كان يحتاط أنفسه من غضب المسيحيين واستثارة السلطات المسيحية. فهو – كما أكد كوهن وستراوس – لم يكن أيغيب عن باله ما تعرض له أجداده من اضطهاد على أيدى الكاثوليك في إسبانيا والبرتغال، أو أن ينسى أن وضع اليهود في هولندا لم يكن بمنأى عن الخطر تمامًا رغم التسامح النسبي السائد في ذلك الحين، وكوهن وستراوس إلى هذا الحد محقان، ولكن لا يمكن رد الحملة التي خص بها اسبينوزا اليهود واليهودية إلى مجرد الخوف من الاضطهاد. فلقد كان إعجابه بالمسيح صادقًا لسبب ذكره ويتقق مع فلسفته ككل، وهو أن المسيح كان معلمًا ولم يكن مشرعًا. كما كان يعتقد – صادقًا مع نفسه ومتسقا مع فلسفته – أن المسيحية دين يرمى على نحو صريح وحاسم إلى شمول الناس جميعًا.

وينبغى أن يضاف إلى ذلك أن بعض النتائج النقدية التى توصل إليها اسبينوزا قد أكدت صدقه البحوث اللاحقة فى مجال نقد الكتاب المقدس، وأصبح جزءًا من التراث العلمى المسلم به، وليس فيه تجن على أحد، يهودًا أو غير يهود. ومثال ذلك أن أحدًا من العلماء لم يعد يعتقد أن موسى كتب الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس، بل لقد أصبح فى حكم الثابت أن الكتاب بتألف من مجموعة من النصوص التى ترجع إلى عصور مختلفة وتستند إلى تيارات متعددة من المأثورات الشفهية، وأن النصوص تعرضت للتعديل والتحريف، وهو ما يفسر التناقضات والاختلافات، ويدل فى مجمله على أن الكتاب تطور عبر العصور. ونحن إذن بإزاء كتاب "تعددى" وغير متجانس كما يقول أحد علماء اللاهوت

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ١٩.

المعاصرين (١). وقد أصبحت الكنيسة الكاثوليكية تسلم ببعض هذه النتائج وتعترف بأهمية نقد الكتاب المقدس من الناحية العلمية بعد أن كانت تدينه (٢).

ولم يفت اسبينوزا أن يلاحظ انعدام التجانس في الكتاب، وأن يفضل بعض الأسفار - مثل سفر إشعيا وأمثال سليمان - من حيث نزوعها نحو الإنسانية الشاملة. ولعله قصر في هذا المجال فلم يبرز بما فيه الكفاية ما طرأ على الكتاب من تطور عبر التاريخ نحو النظرة الإنسانية. غير أن هذا لا ينفي أنه كانت لدى اسبينوزا أسباب موضوعية - أوعلى الأقل مفهومة - لتركيز نقده على اليهود واليهودية، كان يعارض بصفة بخاصة ميلهم إلى التفرد والانعزال، وهو ما جلب عليهم الكراهية كما يقول. ومن ثم كان نقده لفكرة "شعب الله المختار". وكان يريد تسويتهم بغيرهم ليخلصهم من الاضطهاد.

ولا ينبغى أن ننسى أن نقد اسبينوزا لليهودية لم يكن فى نهاية المطاف إلا جزءا من نقد عام للدين وللكنائس والطقوس على اختلافها. وهذا ما فهمه ليو ستراوس نفسه عندما جعل عنوان كتابه "تقد اسبينوزا للدين" (ولم يقل نقد اسبينوزا لليهودية أو للعهد العتيق). وهو ما يأتى بنا إلى موضوع الدفاع عن الفلسفة لأن هذا الدفاع لا يتعلق بنقد اليهودية وحدها، ولا يفهم إلا على ضوء نقد اسبينوزا للدين بصفة عامة، بما فى ذلك تحديد مجال الوحى والنبوة وحصر رسالة النص المقدس فى الجانب العملى والأخلاقى من الحياة ورفض المعجزات والطقوس والشعائر وسلطة رجال الدين. واسبينوزا يفترض أن وضع الدين فى هذه الحدود يفتح المجال لحرية العقل والبحث العلمى، ولم يكن نقد الدين بمعنى تحديد مجاله قاصرا على اسبينوزا؛ فهى مهمة استأنف أداءها مفكرون آخرون كل على طريقته بغية فض النزاع بين العقل والإيمان (أو بين العلم والدين) عن طريق الفصل بينهما.

<sup>(</sup>۱) العالم المعنى هو Othmar Keel. انظر نص المقابلة التي أجريت معه عن تعددية الكتــاب المقــدس (۱) لحالم المعنى هو Le Point, Les Textes fondamentaux de la pensée juive (numero hors série, فـــى: janvier-fevrier 2008). pp.44-27

 <sup>(</sup>٢) أصبحت الكنيسة الكاثوليكية تقر بصحة هذه الآراء على الأقل فيما يتعلق بالأسفار الخمسة الأولى. انظر تصدير الكتاب المقدس، طبعة بيروت ١٩٦٠.

بل إن الأمر يتجاوز مسألة الدفاع عن الفلسفة. فرسالة اسبينوزا حسب عنوانها لاهوتية وسياسية. ونقد اسبينوزا للجوانب اللاهوتية لا يمهد لدفاعه عن الفلسفة فقط، بل يمهد أيضًا للدفاع عن مشروع سياسي شامل يكفل حريه الفكر وحرية الاعتقاد والمساواة بين كافة الطوائف، بما في ذلك اليهود. فهو يدعو في كتابه إلى إقامة جمهورية ديمقر اطية علمانية تخلو من احتكار رجال الدين للسلطة الدينية وللحق في تقسير الكتاب المقدس كمستودع للأسرار المستعصية. وهو يرى أن الكتاب، إن كان يقرر وجود الله، فإنه لا يقدم أي معرفة محددة عن ماهيته أو عن الطبيعة وقوانينها؛ وهو إن كان يقدم الوصايا الأساسية البسيطة التي تتعلق بالسلوك الطبيعة وتستوجب الطاعة لأنها ثابتة الصدق بمقتضى النور الطبيعي، فإنه لا يحدد طقوسا وشعائر يتوجب التقيد بها في كل مكان وزمان. والكتاب بحكم طبيعته لا يقتضى سوى طاعة الله وتقواه والالترام بالعدل والإحسان. وبدلك يستطبع الفلاسفة بل والناس جميعًا على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم أن يتمتعوا في ظل الجمهورية المنشودة بحرية التفكير في طبيعة وجود الله وحرية البحث العلمي، وأن يعبدوا الله وفقًا لما يتصورون.

إلا أن دعوة اسبينوزا إلى جمهوريته الديمقراطية العلمانية التي تقتضى الندماج اليهود أو استيعابهم على قدم المساواة مع غيرهم لا يمكن أن ترضى غالبية اليهود بصفة عامة، ولا الصهيونية بصفة بخاصة، ولا بد أن تجلب عليه مزيدا من الاستنكار والحنق.

## اسبينوزا والصهيونية:

من الملاحظ أن معاداة اسبينوزا قد خفت أو زالت تمامًا في العالم المسيحي الغربي. فالفلاسفة في هذا العالم يمجدونه حتى وإن اختلفوا معه. والغربيون بصفة عامة أصبحوا يؤمنون بالعلمانية واللبيرالية ولا يرفضون النظر في مسشروع جمهورية اسبينوزا رفضًا مطلقًا. أما اليهود والصهاينة منهم بصفة بخاصة، فما زالوا - سواء أكانوا متدينين أم علمانيين أم ملاحدة - عاجزين عن التسامح مسع

اسبينوزا، ولم يتخلصوا بعد من مشاعر الغضب الضارى والمرارة وخبية الأمل التي عبر عنها آباؤهم في أمستردام في القرن السابع عشر، وما زال الحكم الذي صدر بطرده ساريًا حتى يومنا هذا. ويقال إن بن جوريون سعى إلى إلغائه فلم يفلح.

وما زالت معاقبة اليهودى "المارق" قائمة في مجال الفكر كما رأينا في حالة ليو ستراوس ومن يستعين بهم على اسبينوزا. ولن يجد اسبينوزا شكرا لدى هؤلاء على الحل الاندماجي الذي ارتآه للمسألة اليهودية. ولن يكون مصير اقتراحه مختلفا عن مصير شعار الدولة الواحدة للشعبين كما رفعه الفلسطينيون ذات يوم، وكما اقترحه فيلسوف يهودي معاصر هو مارتن بوبر. وليو ستراوس يشرح شرحا بليغا سر كراهية الصهاينة للحل الليبرالي وتطيرهم من ذكر هذا الموضوع المشؤوم. فهو يرى أن خيية أمل اليهود – وخاصة اليهود الألمان – في الليبرالية اسباسية لم بدأت في ألمانيا قبل صعود هتلر إلى الحكم عندما تبين لهم أن الليبرالية السياسية لم تحل دون تعصب الجزء الأقوى من الألمان ضد المواطنين اليهود الدنين كانوا يعتقدون أنهم ألمان قبل كل شيء. والأسوأ من ذلك في رأى ستراوس أن النظام الليبرالي بطبيعته لا يحول دون هذا التعصب لأنه يتيح مجالاً خاصاً يحميه القانون ولكن القانون لا ينفذ إليه. فالدولة في هذه الحالة لا تستطيع أن تميز ضد مواطنيها اليهود، ولكنها لا تستطيع بل ولا تريد بمقتضى الدستور أن تحول بين الأفراد أو الجماعات وبين ممارسة التمييز ضد أولئك المواطنين. ولذلك كانب المشكلة البهودية غير قابلة للحل في ظل الدولة الليبرالية (۱).

# اسبيتورا ودولة إسرائيل:

والواقع أن أن تفكير اسبينوزا في المسألة اليهودية لم يقتصر على الحل الاندماجي، فلقد كان من بعد النظر التاريخي بحيث تخيل حلا آخر، وهو أن يتمكن اليهود من إعادة إقامة دولتهم، ففي نص يرد في "رسالة اللاهوت والسياسة"،

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ٦.

ويستشهد به ليو ستراوس<sup>(۱)</sup>، يقول اسبينوزا (وأنا هنا أترجم حرفيا عن ترجمة ستراوس وترجمة إنجليزية أحدث للرسالة (۱): "لولا أن أسس دينهم [أى دين اليهود] لا تشجع على الرجولة [أو "قد أصابت عقول اليهود بالرخاوة" - وفقًا لستراوس]، لاعتقدت دون تردد أنهم - إذا سنحت الفرصية (فالشؤون الإنسانية متغيرة) - سيقيمون دولتهم من جديد، وأن الله سيختار هم ثانية". ومن هذا يتبين أن اسبينوزا لم يكن يستبعد تمامًا قيام دولة إسرائيل من جديد. كان الاحتمال في رأيب بعيدًا نظرًا لما أصاب عقول اليهود أو نال من عزائمهم بسبب مبادئهم، ولكنه ليم يكن مستبعدًا تمامًا. بل إن اسبينوزا يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك فيقول إنه ليس من المستبعد تمامًا أن يختارهم الله مرة أخرى. وهذه العبارة الأخيرة غريبة مثيرة من المشتبعد تمامًا أن يختارهم الله مرة أخرى. وهذه العبارة الأخيرة غريبة مثيرة الدهشة، إذ يبدو منها أن اسبينوزا كان يبشر بالمشروع الصهيوني. كما يبدو منها أنه يناقض نفسه: كيف يمكن لمن فند الإيمان بعقيدة شعب الله المختار أن يتحدث عن اختيار الله لليهود من جديد؟

من اللافت للنظر أن ليو ستراوس أسقط تلك العبارة الغريبة، وهى ظاهرة فى حاجة إلى تفسير سأقدمه بعد قليل. وقد حاول الدكتور حسن حنفى أن يستخلص من المأزق فرأى أن اسبينوزا كتب ما كتب على سبيل السخرية (٢). ولكنى أعتقد أن اسبينوزا كان يعنى ما يقول، وأن ما قاله ينبغى أن يؤخذ مأخذ الجد على أن يفسر على ضوء آرائه ككل. وكان إذن يرى أن من المحتمل – وإن كان الاحتمال بعيدا – أن يعيد اليهود بناء دولتهم المستقلة، وأن يختارهم الله من جديد – بالمعنى الذي حدده للاختيار الإلهى، أى بمعنى توافر الأسباب الطبيعية لإعادة بناء تلك الدولة، فالأسباب الطبيعية والأسباب الطبيعية والأسباب الطبيعية إذا كانت موائمة لقبام تلك الدولة هى "عون" من الله واختيار. ولقد صدقت نبوءة اسبينوزا، لولا أنه ينبغى أن نتذكر أيضًا أنه كان يرى أن عون الله واختياره

<sup>(</sup>١) نفس المصدر، ص ٥.

<sup>(</sup>٢) هي ترجمة صمويل شيرلي التي أشرت إليها آنفا.

<sup>(</sup>٣) رسالة في اللاهوت والسياسة، ص ١٨٩، الحاشية ٥٦.

ليسا أبديين، فهما رهن بتوافر الظروف الطبيعية أو هما مرادفان لهذا التوافر، وهما من ثم مؤقتان. كما أن استمرار عون الله رهن بتقوى المعانين، ويخيل إلى أن هذا الطابع المؤقت المشروط للاختيار الجديد وللدولة الجديدة هو ما دعا ليو ستراوس وهو الصهيوني العتيد والمدرك لمرامي اسبينوزا البعيدة - إلى إسقاط تلك العبارة التي تدعم صهيونيته في الظاهر وتسحب الدعم منها في حقيقة الأمر.

ولو أن اسبينوزا عاش ليشهد تحقق نبوءته وليرى دولة إسرائيل في صورتها الحالية، لقال – وقوله في هذا الشأن بسهل التنبؤ به لأن باروخ (المبارك) صماحب منطق صارم – إن الحلف الجديد مع الرب حلف مؤقت لأنه مسشروط بالأسباب التاريخية التي ساعدت على قيام الدولة الجديدة، كما هو مشروط بالتزام أهل الدولة الجديدة بالتقوى؛ ولقال بالإضافة إلى ذلك إن انعزال الإسرائيليين خلف جدار عازل يفصلهم عن سكان الأرض ويمكنهم من استعبادهم، وترسانة نووية يهددون بها كل من تسول له نفسه بأن يقاومهم، واتكاء قلعتهم الأمامية في فلسطين على مؤخرة في أمريكا تزودهم بالمال والسلاح وتحرم على العالم نقدهم، لن يحل المشكلة اليهودية. وخلاصة القول إن اسبينوزا ما كان ليوافق على حل الدولتين، وإن وافق عليه بعض الفلسطينيين مرغمين أو بدافع من البراجماتية، فهو – إن تحقق – صورة أخرى لاستعبادهم ولاستمرار المشكلة اليهودية؛ وما كان ليرضيه لا قيام دولة واحدة للشعبين.

# المؤلف في سطور

مؤلف هذا الكتاب متعدد الاهتمامات . درس الفلسفة في جامعة القاهرة وجامعة لندن . وكتب الشعر منذ بداية حياته الأدبية ، كما اشتغل بالكتابة الإذاعية ، ومارس الترجمة عن الإنجليزية والفرنسية في مصر وفي فرنسا عندما عمل بمنظمة اليونسكو في باريس . أعد في أثناء إقامته في هذه المدينة الأخيرة دراسة عن غزل امرئ القيس ( فهو مغرم بالشعر العربي القديم ) ، كما ألف عدة دراسات عن عميد الأدب العربي طه حسين . وقرب نهاية حياته المهنية اتجه إلى كتابة القدصة القصيرة ، وهو في الوقت الحاضر يمارس الكتابة الروائية . عاش في بيئات المعتوبة في التنقل بين الأنواع الأدبية أو الجمع بينها في إطار العمل الواحد . ولكنه يحرص في جميع الحالات – بما في ذلك كتابة المقالة أو الدراسة العلمية المتخصصة – أن تكون الكتابة "أدبية" بمعنى توخى الجودة في الأسلوب والعمل على إمتاع القارئ .

### صدر للمؤلف

#### ترجمات:

- برتراند رسل ، فلسفتي كيف تطورت (مكتبة الأنجلو ، القاهرة ١٩٦٠)
- (مع آخرين) الموسوعة الفلسفية المختصرة (مـشروع الألـف كتـاب، القاهرة ١٩٦٣).
- طه حسين ، من الشاطئ الآخر ، كتابات طه حسين الفرنسية (الطبعة الثالثة ، المجلس القومى للترجمة ، القاهرة ٢٠٠٨) .

## تحقيق وتقديم:

- طه حسين ، الكتابات الأولى (دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠٢).

### مؤلفات:

- Taha Husain's Education from the azhar to the Sorbonne (Cuzon, Richmond, UK, 1995)
- طه حسين من الأزهر إلى السوربون (ترجمة للكتاب الـسابق) (المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ٢٠٠٣).
  - اللورد شعبان (مجموعة قصصية) (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة ٢٠٠٤).

- طه حسين بين السياج والمرايا (عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة ٢٠٠٥).
- حبا في أكلة لحوم البشر (ديوان شعر) (مركز الحضارة العربية، القاهرة، ٢٠٠٦).
- ركن العشاق (مجموعة قصصية) (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٧).
- أدباء ومفكرون (مجموعة مقالات)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٨).
  - زائرة الأحد (مجموعة قصصية)، (كتاب اليوم، أخبار اليوم ٢٠٠٩).
- عندما تبكى الخيول (رواية) (روايات الهلال ، دار الهلال ، ٢٠٠٩).

الإشراف الفنى : أنجى جــورج

يضم هذا الكتاب مجموعة من المقالات التي كتبت في موضوعات وأوقات مختلفة خلال فترة طويلة بدأت في السبعينيات من القرن الماضي، وليس هناك ما يؤلف بينها من حيث المضمون سوى أن الموضوعات التي تتناولها فلسفية أو تقترب من الفلسفة.

ونظرا إلى أن جميع المقالات (باستثناء واحدة) نشرت من قبل، يتم تقديمها هنا على حالها، مرتبة حسب تاريخ نشرها.



